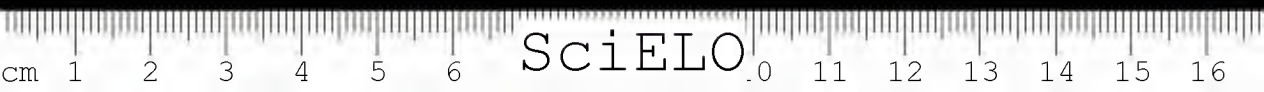
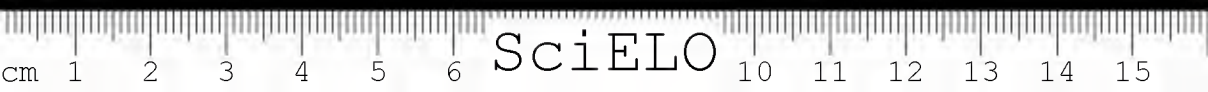
ATAS DO SIMPÓSIO
SÔBRE A
BIOTA AMAZÔNICA
VOL. 2: ANTROPOLOGIA
RIO DE JANEIRO, GB

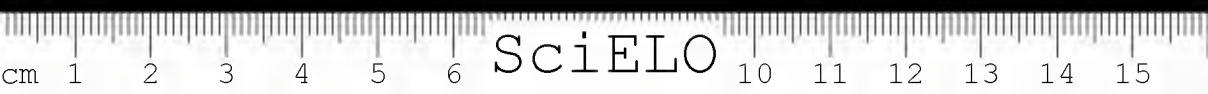
Na Capa: *Urna funerária antropomorfa Maracá, Território do Amapá.*

(Foto de Moacyr Leão).

ATAS DO SIMPÓSIO
SÔBRE A
BIOTA AMAZÔNICA

VOL. 2: ANTROPOLOGIA

Belém, Pará, Brasil, Junho 6-11, 1966

EDITOR: HERMAN LENT

Publicado pelo
CONSELHO NACIONAL DE PESQUISAS
RIO DE JANEIRO, GB
1967

APRESENTAÇÃO

De 6 a 11 de junho de 1966, na cidade de Belém, Estado do Pará, Brasil, foi realizado o Simpósio sôbre a Biota Amazônica, *organizado pela Associação de Biologia Tropical, com a colaboração do Conselho Nacional de Pesquisas do Brasil, tendo* JOSÉ CANDIDO DE MELO CARVALHO *como Presidente Executivo.*

O Simpósio *homenageava especialmente o Museu Paraense "Emilio Goeldi" que comemorava seu 100.º aniversário.*

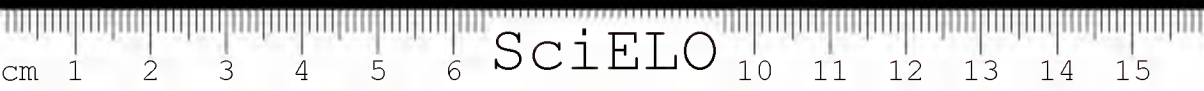
Ao se iniciarem os trabalhos, achavam-se inscritos no Simpósio *16 países representados por 97 instituições, 256 pesquisadores inscritos para apresentação de trabalhos que perfaziam um total de 22 conferências e 198 contribuições originais. Associaram-se como observadores, até êsse dia, 103 pessoas. Nos dias que se seguiram, até o encerramento, o total geral de freqüência dos inscritos foi a 611 pessoas. As contribuições originais também aumentaram para 227.*

Resolvemos editar estas Atas *em 7 volumes, cada qual correspondendo a uma das seções do* Simpósio: *Geociências, Antropologia, Limnologia, Botânica, Zoologia, Patologia e Conservação da Natureza e Recursos Naturais; serão todos publicados pelo Conselho Nacional de Pesquisas do Brasil, que assumiu a responsabilidade global da edição, da mesma forma como promoveu a realização e apoiou a execução do* Simpósio.

Em relação ao Programa do Simpósio distribuido na ocasião e, ainda, ao próprio desenrolar das reuniões de cada Seção, as Atas não incluem necessàriamente todos os trabalhos, retirados que foram alguns por motivos vários.

Êste segundo volume corresponde à Seção II (Antropologia) que teve como Coordenadores: EDUARDO E. GALVÃO (Museu Paraense "Emilio Goeldi"), CLIFFORD EVANS (Smithsonian Institution) e ARYON DALL'IGNA RODRIGUES (Museu Nacional, Rio de Janeiro, GB); consta de um total de 224 páginas e 34 figuras no texto, e divulga 19 trabalhos, dos quais 4 conferências. O índice do volume aparece a seguir pela ordem alfabética do sobrenome dos autores, primeiro as conferências e depois as comunicações.

HERMAN LENT

Junho, 1967

ÍNDICE DO VOLUME 2: ANTROPOLOGIA

Atas do Simpósio sôbre a Biota Amazônica
Vol. 2 (Antropologia): 1-12 — 1967

AMAZON ARCHEOLOGY — A CENTENNIAL APPRAISAL

CLIFFORD EVANS
Smithsonian Institution, Washington, D.C., U.S.A.

Eighteen years ago Dr. Meggers and I introduced modern scientific archeological techniques to Amazon archeology by working in the Territory of Amapá, and on the Islands of Marajó, Mexiana, and Caviana. We were advanced graduate students from Columbia University, New York working on research problems for our Doctor of Philosophy dissertations. The research was conducted under the auspices of the Museu Nacional, Rio de Janeiro and in collaboration with the Museu Paraense "Emílio Goeldi" in Belem, with the financial support of the Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research (then known as the Viking Fund, Inc.) of New York and a William Bayard Cutting Fellowship of Columbia University. Up until 1948, the archeology of the mouth of the Amazon was known from descriptions by explorers, travelers, journalists, ethnologists or scientists from other fields. By applying what at that time were relatively new methods — quantitative ceramic analysis, seriation, settlement pattern and the concept of environmental limitation — we were able to verify some of the interpretations of our predecessors and to disprove others. We were also able to propose a reconstruction of the prehistory of the area from the first arrival of pottery making groups to European times.

It is sad to report that in 1966 the Amazon basin is almost as devoid of scientific archeology as it was 18 years ago and I am at a loss to explain why this vast, interesting region has frightened off or failed to attract either Brazilian or foreign scientists for basic archeological research. Perhaps no other area as large, stretching almost the full width of a continent, has been so badly neglected by archeologists as the Amazon Basin. It is my sincere hope that when the 200 hundreth anniversary of the founding of the Museu Paraense "Emilio Goeldi", is celebrated in

2066 AD, the archeological picture will be totally different from what it is today. However, I am proud to report that during these first 100 years, the Museu Paraense "Emilio Goeldi" has been a leader in sponsoring and directing archeological research in the Amazon, sharing the honors at times with another Brazilian organization, the Museu Nacional.

In order to give the proper perspective to the centennial appraisal of Amazon Archeology, this paper will be divided into two sections: The Past and Present, and The Future. The first section will outline briefly the earliest and most significant work, not making any attempt to be all inclusive or to mention everyone who dug, collected or wrote a few words about the archeology of the Amazon, and then close with the last two decades of work up to the present day. The last section will suggest problems to be solved by future archeological field work in the Amazon drainage on the basis of what little is known of the area, the ecological considerations, the possible affiliations with cultures in adjoining areas, and probable migration routes.

The Past and Present

The first serious attempt to pull together with descriptions the archeological artifacts that had been collected from various sites along the Amazon and its tributaries and that had found their way into various museum collections in Brasil was JOÃO BARBOSA RODRIGUES' *Antiguidades do Amazonas,* with Volume I published in 1879 and Volume II in 1892. The same author published various books on the ethnology and exploration of the Amazon and its tributaries between 1872 — 1899 in which he mentioned archeological sites. He also gave good descriptions of geography, environment, the village sites of the Indians, the navigation conditions of the rivers, as well as other ethnographic information. Some of this information is very useful and BARBOSA RODRIGUES might be called the forerunner of integrated anthropological-ecological interpretations of the Amazon drainage even though he was not aware of the approach. No other general summaries were written until in 1930 two publications appeared in French. ERLAND NORDENSKIÖLD summarized the archeology of the Amazon Basin as a whole, while ALFRED METRAUX made a short contribution on the Upper Amazon. No other publication embraced Amazon archeology as a whole until BETTY J. MEGGERS published in 1948 for the *Handbook of South American Indians — Volume 3: The Tropical Forest Indians* a short summary article.

Another early figure of importance, who was one of the men most responsible for founding a society of intellectuals in Belem and assembling collections from the Amazon under the name of Museu Paraense in 1867, was also prominent in writing on Amazon archeology. He is the naturalist, DOMINGO SOARES FERREIRA PENNA, who in the service of the Museu Nacional of Rio de Janeiro conducted scientific collecting trips in the Amazon. He was the first to examine scientifically the mounds of Marajó when he visited Camutins in 1870. He also called to the attention of the geologist C. F. HARTT the fact that Indian artifacts came from the mounds of Marajó and specifically mentioned to him the importance of Pacoval Mound on Lago Arari. In 1871, FERREIRA PENNA visited and excavated in Pacoval confirming the stratigraphy that had been observed earlier the same year by the naturalist J. B. STEERE of the University of Michigan, Ann Arbor during his excavations. FERREIRA PENNA wrote specifically on the archeology of Marajó Island in 1875 and 1885. He made important contributions to the archeology of the Amazon when he visited and excavated sites on the Rio Maracá in Brazilian Guyana in 1872 in order to collect anthropomorphic and zoomorphic burial urns for the Museu Nacional. Later he published illustrations and detailed descriptions of them in 1879. Other publications of his are interesting and useful accounts of the general history of European contact in the Amazon, the history of the formation of the Museu and of early visitors and contributors to museum collections.

1870 is an important date in the history of Marajó archeology. Ever since that date Marajó has been the classic place for both scientific and unscientific archeology in Brazil because of the prominent artificial earth mounds that contain beautifully painted anthropomorphic burial urns. The first excavations on Marajó began with FERREIRA PENNA and STEERE, in 1871, mentioned in the previous paragraph, but also in the same year the area began to receive attention from geologists working in the region. CHARLES F. HART, Professor of Geology of Cornell University, Ithaca, New York and leader of the Morgan Geological Expedition of 1870 — 1871 was working on the geology of the Lower Tapajós and the Lower Amazon when he also became interested in archeology through information received from FERREIRA PENNA. Being unable to visit Pacoval himself, HARTT sent his assistant, W. S. BARNARD in 1870 to examine the site and to make collections. In November 1871 HARTT again

was unable to go to Marajó himself so he sent his geological assistant, ORVILLE A. DERBY, accompanied by an artist E. R. BERKELEY. From these excavations DERBY brought back specimens that today are in the collections of the Peabody Museum, Harvard University, Cambridge, Massachusetts. Later in 1876, DERBY, then an assistant in the Geological Commission of Brazil, excavated mounds on Lago Arari and on the Rio Camutins on Marajó and these collections are in the Museu Nacional in Rio. Both DERBY and HARTT wrote on the archeology of the Lower Amazon in various articles from 1871 to 1889 in which the geology of the area is also discussed. DERBY also wrote a general interpretative article in 1882, "Os Povos Antigos do Amazonas", in which he discussed the Pre-European cultures of Marajó, Santarem area, and the Maracá region of Brazilian Guayana with some interesting interpretations of the origins of Marajó culture.

In addition to this early work by geologists from the United States, some early significant work was also done by the Brazilian LADISLAU NETTO, Director of the Museu Nacional in Rio de Janeiro, who in 1882 organized an archeological expedition to Marajó. NETTO verified the observations of FERREIRA PENNA and STEERE that at Pacoval the better pottery was in the bottom of the mound and the poorer quality was at the top. The large collection brought back to the Museu Nacional was published in 1885 in a long and well-illustrated report.

The first specific reference to the archeology of the Lower Amazon and Brazilian Guayana mainland under the official sponsorship of the Museu Paranaense "Emilio Goeldi" is the field excavations conducted by AURELIANO LIMA GUEDES from July to September, 1896 under the direction of Emilio Goeldi, the Director of the Museum. Although only brief preliminary reports and maps were published by LIMA GUEDES in 1897 and no other field notes have ever been located in the archives of the Museu Paraense "Emilio Goeldi", the collection remains one of the best documented and most important in the archeological collections of the Museu Paraense "Emilio Goeldi".

Except for occasional notes by writers and travelers, the Amazon was ignored archeologically after this early flurry of interest from the 1870's to the late 1890's until the American anthropologist, WILLIAM C. FARABEE of the University Museum of Philadelphia, Pennsylvania conducted field work on Marajó and in the same region of LIMA GUEDES' work in Brazilian Guyana from 1914 — 1916. Although FARABEE published only a

brief account of the archeological field research in 1921 in the University Museum Journal, his letters and field notebooks are on file at the University Museum along with the extensive collections of pottery, complete vessels from Marajó.

Following his field work there was no significant archeological work in the Amazon until 1923 — 1928, when CURT NIMUENDAJÚ collected sherds, conducted excavations, and made superb maps with detailed field notes for the Etnografiska Museet in Göteborg, Sweden. The advanced degree of thinking of the director of the Göteborg Museum to support NIMUENDAJÚ's archeological research of village sites and to add to the collections hundreds of well-documented sherd collections from sites that to this day have not been further studied is commendable anytime and especially so for the 1920's because other museums of the world were concentrating on complete objects of artistic value and financing basic archeological research producing only sherds was almost unheard of. NIMUENDAJÚ materials are from Caviana, Mexiana, Marajó, Brazilian Guyana, the Tapajós, the Tocantins, and various tributaries of the Lower and Middle Amazon. Although his collections in Göteborg were studied by the late STIG RYDÉN and a manuscript prepared, as well as classified, analyzed and photographed by MEGGERS and EVANS, to this date, unfortunately, only brief references have been published.

The next phase of Amazon archeology is not one of field work but rather the study of archeological collections in various museums of the world especially those from the Tapajós — Santarem region. HELEN C. PALMATARY published one extensively illustrated monograph in 1939 and another in 1960. Also, the Brazilian, FREDERICO BARATA, who had an extremely important private collection of Santarem pieces published several articles on Santarem culture. A study of Marajó pottery made by PALMATARY based on specimens in various museum collections came out in 1950 abundantly illustrated.

Although occasional travelers and journalists, such as ALGOT LANGE and DESMOND HOLDRIDGE, continued to excavate unscientifically and to write about Amazon archeology, excavations by qualified persons were rare. In 1930, HELOISA ALBERTO TORRES of the Museu Nacional worked on Marajó and Mexiana; ANTONIO MORDINI excavated at various places on Marajó in 1926 and 1928, but it was not until 1948 that the next phase of Amazon archeology was begun by CLIFFORD EVANS and BETTY J. MEGGERS of Columbia University, New

York and under the direct sponsorship in Brazil of the Museu Nacional of Rio de Janeiro and the Museu Paraense "Emilio Goeldi" of Belem. MEGGERS and EVANS chose the area at the mouth of the Amazon for an intensive 1 year archeological project because of MEGGERS' earlier efforts to study selected collections of Marajó pottery made in 1871 by J. B. STEERE and deposited in the University Museums of the University of Michigan, Ann Arbor, Michigan, and the Marajó collection in the American Museum of Natural History in New York made by ALGOT LANGE from Pacoval in 1914. MEGGERS' studies revealed the meagerness and indefiniteness of the information available on Marajó sites and their contents and demonstrated that no realiable conclusions could ever be drawn until stratigraphic excavations had been made. This phase of Amazon archeology saw the introduction of extensive archeological survey techniques, the excavation of stratigraphic cuts keeping all materials for analysis, the classification of all pottery whether decorated or plain into the type concept, the development of sequences through time and space and the definition of distinct phases (cultures), the use of seriation technique for expanding the sequences derived from individual stratigraphic excavations, and the attempt to use ecological explanations for a better understandings of the development or decline of certain cultures in the region. From this work in the Territory of Amapá, and on the Islands of Marajó, Caviana and Mexiana both EVANS and MEGGERS produced theses for Columbia University in partial fulfillment of their requeriments for the degree of Doctor of Philosophy. EVANS presented "The Archeology of the Territory of Amapá (Brazilian Guiana)" in March, 1950 and BETTY J. MEGGERS presented "The Archeological Sequence on Marajó Island, Brazil" in February, 1952. Later these two theses were totally reorganized, partially rewritten and incorporated with the rest of the fieldwork, as well as with extensive information on comparative collections and ethnohistorical data, into a large monograph published in 1957 under the title, *Archeological Investigations at the Mouth of the Amazon* as the first publication the Smithsonian Institution had ever undertaken on Brazilian archeology. The volume changed considerably the point of view about tropical forest culture and demonstrated that the various cultures in the sequence at the mouth of the Amazon had come into the area from somewhere in the Amazon drainage or perhaps as far as the Andean area and were not the result of long local deve-

lopment as had been previously proposed. In the case of the Marajoara Culture, with its mound complex and elaborate painted pottery burial urns, an origin on the eastern side of Ecuador or southern Columbia was postulated.

It is appropriate to mention that in 1948-1949 through the magnificent cooperation of Director Machado Coelho, we lived in a house on the Museu Goeldi grounds. It is our understanding that this house had been the original home of Emilio Goeldi when he was Director. Today after some modernization, it has become the home once again of the Director of the Museu Paraense "Emilio Goeldi", Dr. DALCY ALBUQUERQUE. The significance of this dwelling in the history of Amazon Archeology is great since during the rainy season of 1948 — 1949 we not only lived there but also classified and analyzed our tons of excavated sherd materials. The bulk of the type sherd collections and most of the complete specimens were deposited in the Museum at the completion of study. Among them was a complete, well-painted, large-size, anthropomorphic burial urn for Marajó, which to this day occupies a prominent position in the exhibition halls of the Museum.

During the last phase of the work on Marajó from May through June, 1949 ethnologist PETER PAUL HILBERT from the Museu Paraense "Emilio Goeldi" accompanied us at our request and received some preliminary training in archeological methodology. From 1951 until his return to Germany in the latter part of 1961, HILBERT conducted extensive and intensive archeological field work under the auspices of the Museu Paraense "Emilio Goeldi" on Marajó, the Solimões, and at various sites on the Middle and Lower Amazon and its tributaries. Without adequate funds, but taking advantage of every opportunity to travel, HILBERT is to be commended as the only person to contribute substantially to our knowledge of Middle and Upper Amazon archeology. Without his information and published articles, appearing from 1952 to 1962, some of which were published by the Museu Paraense "Emilio Goeldi", we would have no specific knowledge of these archeological phases and sequences.

While HILBERT was concentrating on the Middle to Lower Amazon, ETTA BECKER-DONNER of the Museum für Völkerkunde of Vienna, Austria conducted some interesting archeological excavations in the middle regions of the Guaporé River and published them in 1956. In 1959 WANDA HANKE published brief notes on pottery from the Solimões and the Japuara, obtained from field work conducted

under the auspices of the Institut für Völkerkunde of Cologne and Munich, Germany. When Hilbert returned to Germany for advanced study in 1961 unfortunately practically all the archeology of the Amazon came to a standstill. More recently, the Museu Paraense "Emilio Goeldi" has resumed its role in forwarding research in the Amazon area. Initially in collaboration with NAPOLEÃO FIGUEIREDO of the Universidade do Pará, and subsequently alone or with his own assistants, MARIO SIMÕES of the Museu Paraense "Emílio Goeldi" has conducted excavations on the southeast part of Marajó in an attempt to broaden out the geographic distribution of the various phases defined earlier by MEGGERS and EVANS. PROTASIO FRIKEL has reported briefly on archeological remains from the Tumuc-Humac range along the Brazilian and French Guiana and Surinam borders.

The Future

The second century of archeological research in the Amazon drainage will begin following the closing session of this symposium when MARIO SIMÕES will undertake the first systematic archeological research in the headwaters of the Xingu. This fieldwork is one project of a nation-wide program of Brazilian archeology co-sponsored by the Conselho Nacional de Pesquisas and the Smithsonian Institution, with the approval of the Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. During future years it is to be hoped that Simões will be able to fill in other spots on the map in the Amazon basin.

The interpretation of the culture history of man in South America cannot leave out the vast network of rivers in the Amazon Basin that served as routes of movements. With homonogeneity of environment, basically the same climate, the same topography, similar limitations of slash and burn agriculture in tropical forest, the same and natural resources of plant and animal species, ecological interpretation of culture sequences and routes of migration should be easier than in other parts of South America where the diversity of microenvironments complicates the picture. But until basic archeological research gives us some information on certain areas that today have had either no archeological work of any kind, or collecting by non specialists, little but conjecture is possible. To be specific, then here are some of the major problems.

Except for the work of DONALD LATHRAP in eastern Peru and MEGGERS and EVANS on the Rio Napo of eastern Ecuador, the western margin of the Amazon basin is archeo-

logically unknown. From Colombia to Bolivia, small and large rivers offer potential routes of migration and diffusion from the centers of higher civilization in the Andean area toward the lowlands, but we have no knowledge of which ones were used and what traits were introduced. Entire rivers are blanks in the archeological record, including the Juruá, the Purus, the Madeira, the Japurá and the Negro, and the proper investigation of any one of these could occupy the lifetime of several archeologists. Between Manaus and Marajó, many sites are known but few have been stratigraphically investigated. So few carbon-14 dates are available that it is impossible to place known sequences with confidence in a scale of absolute chronology.

The investigation of Amazon archeology has recently grown more urgent for two reasons. First, hypotheses are being proposed that derive elements of early agriculture and pottery making on the eastern slopes of the Andes from the Amazon basin. As long as Amazonian archeology remains little known, such hypotheses cannot be substantiated or disproved. Second, the population explosion is causing urban development and agricultural expansion in the Amazon basin as in other parts of the world, threatening the destruction of important archeological sites. If these data are lost, we may never be able to answer conclusively some of the basic questions about South American cultural development and dissemination. During the second century of history of the Museu Paraense "Emilio Goeldi", we cannot afford the leisurely pace at which archeological work has progressed in the Amazon Basin during the first hundred years.

SUMMARY

Most of the collections and data about archeological sites along the Amazon River and its major tributaries were obtained in the late 1890's and early 1900's explorers, travelers and ethnologists rather than by trained archeologists. Only a few will be mentioned. João Barbosa Rodrigues' publications of 1876 — 1878 and 1892 described collections from the Amazon as a whole. Domingos Soares Ferreira Penna in 1879 and 1885 and Emilio Goeldi in 1900 published accounts of materials excavated by them from Brazilian Guiana (now Territory of Amapá). Charles F. Hartt from 1871 — 1898 wrote on excavations on Marajó and the lower Amazon, while William C. Farabee left extensive field notes on excavations made in Marajó from 1914 — 1916 but published only brief accounts of the material in

1921. CURT NIMUENDAJÚ made extensive survey collections along various parts of the Middle Amazon from 1923 — 1926 but his specimens and data have never been published and no one has followed up with modern excavation in the numerous sites that he reported. Extensive collections from the Tapajós — Santarém area have been published by HELEN C. PALMATARY in 1939 and by FREDERICO BARATA in 1951 but it was not until PETER PAUL HILBERT of the Museu Goeldi worked in the Lower and Middle Amazon between 1949 — 1962 that scientific archeological excavations were made in sites along the main stream. Tributaries such as the Guaporé received some attention from the excavations of ETTA BECKER-DONNER in her publication of 1956 and von WANDA HANKE of work on the Japurá published in 1959. Although PALMATERY in 1950 published a monograph on the pottery of Marajó from a study of museum collections around the world, it was not until the fieldwork of 1948 — 1949 of BETTY J. MEGGERS and CLIFFORD EVANS and publication in 1957 that detailed sequences and descriptions of the culture complexes were developed for the Islands of Mexiana, Caviana and Marajó and the Territory of Amapá by basing the study entirely upon a framework of scientifically excavated materials. Additional work under the auspices of the Museu Goeldi in Marajó by HILBERT in the late 1950's and by MARIO SIMÕES in the 1960's and by NAPOLEÃO FIGUEIREDO of the University of Pará in the 1960's has continued to fill-out the sequences. Except for a research program of the Museu Goeldi in the Tumuc-Humac range, no other active archeological field work is underway in the Amazon drainage.

On the basis of what little is known of the area, ecological considerations, possible affiliations with cultures in adjoining areas, and migration routes recommendations for future archeological field work in the Amazon drainage can be proposed around the solution of specific problems that will be more scientifically fruitful than the haphazard digging of miscellaneous sites.

SELECTED BIBLIOGRAPHY

BARATA, F., 1950, A arte oleira dos Tapajó I. Considerações sôbre a cerâmica e dois tipos de vasos característicos. *Instituto de Antropologia e Etnologia do Pará,* Publ. N.º 2, Belém.

BARBOSA RODRIGUES, J., 1879, *Antiguidades do Amazonas*: Ensaios de sciencia por diversos amadores. Vol. I, Rio de Janeiro.

BARBOSA RODRIGUES, J., 1892, *Antiguidades do Amazonas. Vellosia,* Rio de Janeiro, 2: 1-40, 1885-1888.

BECKER-DONNER, E., 1956, Archäologische Funde am mittleren Guaporé (Brasilien). *Arch. Völkerk.*, Vienna, 11: 202-249.

DERBY, O. A., 1879, The artificial mounds of the Island of Marajó. *Amer. Natur.*, 13: 224-229.

DERBY, O. A., 1882, Os povos antigos do *Amazonas, Rev. Exposição Anthropol. Brazil.*, Rio de Janeiro, pp. 129--131.

DERBY, O. A., 1898, A ilha de Marajó, *Bol. Mus. Paraense*, 2: 163-173.

FARABEE, W. C., 1921, Explorations at the mouth of the Amazon. *Mus. J.*, Philadelphia, 12: 142-161.

FERREIRA PENNA, D. S., 1879 a, Apontamentos sôbre os ceramios do Pará. *Arch. Mus. Nac.*, Rio de Janeiro, 2: 47-67.

FERREIRA PENNA, D. S., 1879 b, Urnas do Maracá. *Arch. Mus. Nac.*, 2: 69-71.

GOELDI, E. A., 1900, Excavações archeologicas em 1895. 1.ª parte, As cavernas funerarias artificiaes dos Indios hoje extinctos no Rio Cunany (Goanany) e sua ceramica. *Mem. Mus. Goeldi*, Belém.

GUEDES, A. P. L., 1897, Relatorio sobre uma missão ethnographica e archeologica aos Rios Maracá e Anauerá-pucu. *Bol. Mus. Paraense*, 2: 42-64.

HANKE, W., 1959, Archäologische Funde im oberen Amazonagebiet. *Arch. Völkerk.* Vienna, 14: 31-66.

HARTT, C. F., 1871, The ancient Indian pottery of Marajó, Brazil. *Amer. Natur.*, 5: 259-271.

HARTT, C. F., 1885, Contribuições para a ethnologia do valle do Amazonas. *Arch. Mus. Nac.*, Rio de Janeiro, 6: 1-174.

HARTT, C. F., 1898, A região de Breves. *Bol. Mus. Paraense*, 2: 173-181.

HILBERT, P. P., 1952, Contribuição á arqueologia da Ilha de Marajó. *Instituto de Etnologia do Pará*, Publ. N.º 5, Belém.

HILBERT, P. P., 1955, A cerâmica arqueológica da região de Oriximiná. *Instituto de Antropologia e Etnologia do Pará*, Publ. N.º 9, Belém.

HILBERT, P. P., 1957, Contribuição a arqueologia do Amapá. *Bol. Mus. Paraense Emílio Goeldi*, n.s. Antropologia 1: 1-37.

HILBERT, P. P., 1959, Preliminary results of archeological investigations in the vicinity of the mouth of the Rio Negro, Amazonas. *Proc. 33rd Intern. Cong. Americanists*, San José, Costa Rica, pp. 370-377.

HOLDRIDGE, D., 1939, *Feudal Island*. New York.

LANGE, A., 1914, *The lower Amazon*. New York.

MEGGERS, B. J., 1948, The archeology of the Amazon Basin. In *Handbook of South American Indians, Volume 3 — The Tropical Forest Indians*, Bureau of American Ethnology Bulletin 143, Vol. 3: 149-166.

MEGGERS, B. J. & EVANS, C., 1957, Archeological investigations at the mouth of the Amazon. Bulletin 167 Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution, Washington, D. C.

MÉTRAUX, A., 1930, Contribution à l'étude de l'archéologie du Cours supérieur et moyen de l'Amazone. *Rev. Mus. La Plata*, 32: 145-185.

MORDINI, A., 1934, Les cultures précolumbiennes du bas Amazone et leur développement artistique. *International Congress of Americanists*, Session 24, Hamburg, pp. 61-65.

MORDINI, A., 1947, L'île de Marajó (bas Amazon): un probléme archéologique á rosoudre. *International Congress of Americanistes*, Session 28, Paris, pp. 637-642.

NETTO, LADISLAU, 1885, Investigações sobre a archeologia brazileira. *Arch. Mus. Nac.*, Rio de Janeiro, 6: 257-554.

NIMUENDAJÚ, C., 1927, Streifzug vom Rio Jary zum Maracá. *Petermanns Mitt.*, 73: 356-358.

NORDENSKIOLD, E., 1930, *L'Archéologie du Bassin de l'Amazone*. Ars Americana N.º 1, Paris.

PALMATARY, H. C., 1939, Tapajó pottery. *Ethnol. Stud*, Göteborg, N.º 8.

PALMATARY, H. C., 1950, The pottery of Marajó Island, Brazil. *Trans. Amer. Philos. Soc.*, Philadelphia, n.s., 39 (2).

PALMATARY, H. C., 1960, The Archaeology of the Lower Tapajós Valley, Brazil. *Trans. Amer. Philos. Soc.*, n.s., 50 (3).

STEERE, J. B., 1927, The archeology of the Amazon. *Univ. Michigan Official* Publ., 29 (9), pt. 2: 20-26.

Atas do Simpósio sôbre a Biota Amazônica
Vol. 2 (Antropologia): 13-28 — 1967

ESTUDOS DE ANTROPOLOGIA NA AMAZÔNIA

EDUARDO GALVÃO
Museu Paraense "Emílio Goeldi", Belém, Pará

Uma exposição sôbre os estudos de antropologia na Amazônia oferece duas alternativas: a análise detalhada da literatura já reunida, ou a que preferimos, uma visão impressionista do quadro cultural das populações indígenas, do tempo de sua ocupação da área, à atual, tal como é possível reconstrui-lo, apoiados na pesquisa antropológica. HERBERT BALDUS, em sucessivos acréscimos à sua Bibliografia crítica da Etnologia Brasileira continua sendo a melhor fonte analítica. De caráter informativo são os trabalhos de SAMPAIO, GARCIA e VERÍSSIMO. Generalizada para as ciências naturais e sociais, embora, e talvez por isso mesmo, pouco seletiva, é *Amazônia, Bibliografia* 1614 — 1962, editada pelo CNPq e IBBD, por iniciativa do Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia.

Na Amazônia, antes da chegada do europeu, tivemos um número de tradições culturais que atingiram marcado grau de complexidade tecnológica e sofisticação artística, evidenciadas pelos cerâmios de Marajó, Cunani, Maracá, Santarém, Miracanguera e outros. À exceção de raras instâncias como a de Santarém, os povos dessas tradições desapareceram ou foram absorvidos por outros de alcance cultural menos desenvolvido, em época anterior à conquista ibérica. Entretanto, mesmo essas tradições, não alcançaram o nível daquelas da costa do Pacífico e do altiplano andino, caracterizadas por um tipo de civilização urbana, que alcançou seu ponto alto no império incaico. O derrame dessa civilização para o leste, isto é, a área amazônica, não se efetuou de modo permanente, ou pela barreira oferecida pela floresta tropical e provável inadequação de técnicas de subsistência, desenvolvidas para o litoral semiárido da costa do Pacífico ou para o altiplano, ou porque essas fontes de irradiação cultural foram represadas e destruídas pela conquista espanhola. Mas, alguns

elementos culturais e seus portadores penetraram na área. E' hoje ponto pacífico a origem ocidental, provàvelmente sub-andina de algumas fases ou tradições arqueológicas, que se implantaram na Amazônia brasileira, de que é exemplo em têrmos de extremo geográfico, a fase Marajoara, 1200 — 1450 DC, como descrita por MEGGERS e EVANS, que tem suas prováveis origens na área do rio Napo. A comparação estilística amplamente confirmada, é fato de que aí, como também ocorre para outras tradições, não se evidencia um desenvolvimento local, mas a fase surge já "feita", reforça aquela hipótese.

A população indígena com quem o europeu se defrontou, a julgar pelas primeiras crônicas de Carvajal, Acuña e das notícias mais recentes alcançando até o fim do século XIX, de viajantes e naturalistas, em essência não difere da atual. Houve grande retração do território ocupado, destribalização de grupos, absorção pela sociedade regional, e mesmo entre as populações indígenas mais arredias, a penetração de elementos culturais europeus. Em sua maior parte tratavam-se de grupos locais mais ou menos sedentários, da pequena concentração demográfica, com base de subsistência no cultivo da mandioca, mais na pesca do que na caça, e em menor escala na coleta. As aldeias se constituiam de uma única grande maloca ou de várias, abrigando uma linhagem, sib ou conjunto de famílias extensas. Mantinha-se um certo sentido de unidade tribal pela ocupação de um território comum, dialeto e tradições, o que não impedia rivalidades e mesmo hostilidades vicinais. Em poucos casos e na eventualidade de um ou outro indivíduo reunir condições excepcionais de liderança, era inexistente a autoridade tribal centralizada. A posição dos chefes foi muito bem definida pelos cronistas, quando a êles se referiam como "principais", da aldeia ou da tribo. Na religião dominavam as práticas xamanísticas. Uma casa dos homens, segregada às mulheres e jovens não iniciadas, abrigava máscaras de dança, flautas e outros objetos do cerimonial, era o que mais se aproximava ao embrião do complexo templo-sacerdote da área dos cacicatos circo-caribeanos, de influência andina mais acentuada. Na mitologia predominavam as figuras de heróis culturais, na realidade como acentuou METRAUX, com referência aos Tupinambá do litoral atlântico, mais transformadores do que pròpriamente criadores das coisas do mundo. A êsse tipo de cultura identificado principalmente por STEWARD como de "Floresta Tropical", contrastava um outro que repontava na periferia da área amazônica, melhor

caracterizada pelas manchas de savanas, campos ou cerrados, ou em enclaves dentro da área. Faltava-lhe a atividade agrícola, ou quando presente, confinada a uns poucos produtos como a batata-doce, o milho, o amendoim. A ausência de cerâmica, tecelagem, canoas e de tipos de habitação mais complexos, que abrigos de uso temporário. Classificados como "marginais" por sua situação periférica, e também pela inferência histórico-cultural, bastante nítida em COOPER e STEWARD de que êstes grupos representariam um nível de integração sócio-cultural mais arcáico do que aquêles.

Êsses dois tipos são aqui tomados na sua versão extrema e simplificada. Independente ou concorrente ao processo de aculturação do indígena por influência do colonizador europeu, fatôres como migrações, vizinhança e dominação, incidiram num outro processo de aculturação intertribal, de que emergiram gradações culturais de maior ou menor aproximação a um dêsses dois tipos padrões. De onde a necessidade de um esquema classificatório em melhor consonância com essas variantes regionais, sem que isso venha a invalidar o princípio conceitual de definição de tipos culturais suscetíveis de comparação em têrmos transcontinentais.

Dêsse ponto-de-vista e a êle se antecedendo de muito tempo, foi marcante para os estudos da etnologia brasileira em geral e da amazônica em particular, o esfôrço desenvolvido por MARTIUS em sua "Etnografia da América e especialmente do Brasil", para estabelecer uma classificação de tribos. Tomou como critério básico o lingüístico e a inferência de uma relação língua e cultura. O que é bastante evidente de seu esquema pioneiro; Tupis e Guaranis, Jês ou Crans, Guck ou Coco, os velhos, Parecis ou Poragis, Goitacazes, Aruaks, Lengoas ou Guaikurus e Índios em transição para a língua e cultura portuguêsa. Essa classificação, sem dúvida, arbitrária, por separar grupos lingüìsticamente afins como Parecis e Aruaques ou Jês e Gucks, e não incluir outros grupos a êsse tempo já suficientemente conhecidos, juntamente com um outro seu trabalho "Como se deve escrever a história do Brasil, pontos de interêsse para o estudo de índios brasileiros", constituem realmente um ponto de partida para a sistematização do conhecimento etnológico.

Sua classificação é refundida por STEINEN, que a resume para as outras grandes famílias linguísticas, Tupi, Caribe, Aruaque (Nu) e Jê, e um grupo de famílias menores esquema que em seus têrmos básicos, ainda hoje permanece. STEI-

NEN, trouxe, porém, uma inovação, a minúcia etnográfica resultante do que hoje se chama e se requer — "observação participante", aliada à preocupação pelo levantamento do que chamou de "província cultural", e as possíveis correlações de tribos dessa "província" com as de outros.

Sem ignorar o que foi a contribuição de EHRENREICH e de naturalistas que o antecederam, como WALLACE e BATES, uma obra definitiva para a etnologia amazônica é a de KOCH-GRUNBERG. Como STEINEN, concentrou-se em uma área, a norte amazônica, entre os rios Negro e Branco. Preocupou-se essencialmente com o levantamento, localização, a descrição etnográfica e lingüística das tribos dessa área. A morte prematura, o terá impedido de tentativa mais ambiciosa de generalizações e de um maior aprofundamento da análise de estruturas sociais. Entretanto, os problemas de aculturação intertribal, notadamente entre Makus (marginais), Tukanos e Baniwas (Floresta tropical), no Rio Negro, e os Xirianá e Caribes do Rio Branco, não lhe passaram desapercebidos.

Um outro etnólogo, também de origem alemã, sem treinamento acadêmico, mas de "formação guarani", CURT NIMUENDAJÚ, de considerável intuição e teimosia, se faz pioneiro dos modernos estudos de etnologia amazônica. Engajado no Serviço de Proteção aos Índios, sentiu por fôrça de suas funções, entre outras a de pacificar tribos hostis, como os Urubus do limite Pará-Maranhão, e os Parintintins, das proximidades do rio Madeira, precariedade da permanência de tradições culturais face o envolvimento dos grupos tribais pela sociedade nacional, e da necessidade de documentar e reconstituir enquanto possível as tradições como documentário científico, e o de suas reações ao processo aculturativo. Sua parceria com ROBERT LOWIE foi a mais produtiva. A pesquisa de campo, nos têrmos que hoje a concebemos, tornou-se com êle, na Amazônia, uma realidade. Em substituição às clássicas e longas viagens de exploração, em que o contato entre o pesquisador era muito abreviado e por isso mesmo orientado para aquêles aspectos mais aparentes do que então se chamava de "cultura material", de comportamentos aparentemente exóticos ou aberrantes, ou de uma embobinada preocupação pela mitologia.

Contemporâneos com os de NIMUENDAJÚ, já em fins da década de 1930, outros trabalhos sôbre grupos amazônicos foram realizados por pesquisadores como LEVI-STRAUSS (Nambikuara e Tupi-Kawahyb); QUAIN (Trumai); WAGLEY (Tenetehara e Tapirapé); FRIKEL

(Tiriyó); GALVÃO (Tenetehara, rio Negro, Xingu); MURPHY (Munduruku); LEACOCK (Maué); CROCKER (Canela); CARDOSO DE OLIVEIRA (Tukuna), DREYFUS (Kaiapó); MAYBURY-LEWIS (Kaiapó); BECHER (Xirianá) e gente mais môça como FIGUEIREDO, DINIZ, LARAYA, MATA e outros.

A literatura histórica e etnológica da Amazônia foi condicionada por uma constante, o processo de mudança sofrido pelas sociedades tribais face ao caráter impositivo da conquista ibérica. Do relato de CARVAJAL a comunicações neste simpósio como as de Diniz, Moreira Neto, Cardoso de Oliveira e Wagley, a tônica é a da resultante do contato entre índios e europeus, primeiro, índios e brasileiros, após; as mudanças sofridas por aquêles; a emergência de uma sociedade mestiça e os conflitos e os enquistamentos das sociedades indígenas na nacional.

Do que foram os primeiros contatos entre os conquistadores ibéricos e os povos nativos da Amazônia, vamos encontrar notícias na crônica de CARVAJAL, relatando a descida de ORELLANA pelo Amazonas. A crônica é pouco precisa e geralmente prima pelo exagêro, sobretudo quando se reporta aos feitos dêsses cinqüenta e poucos pioneiros defrontando aldeias em guerra, a que se atribui números que variam entre 2.000 e 8.000. De qualquer maneira o que se depreende dessa história, é que a reação dos índios localizados junto às margens do Amazonas, oscilou entre a recepção amiga e a reação hostil. ORELLANA embora sua vontade de em nome de Espanha querer se apossar simbòlicamente dessas terras novas, ao mesmo tempo, queria sobreviver.

Outras expedições se sucederam, a de Pedro Teixeira em 1637 com cêrca de 70 soldados portuguêses, 1.200 índios de voga e guerra, que junto as mulheres e moços de serviço passariam de 2.000 pessoas (ACUÑA, 1941: 151), que alcança Quito um ano mais tarde. Uma verdadeira bandeira, cujo poderio de homens e armas foi capaz de reduzir a resistência dos índios aldeiados junto às margens do Amazonas e Solimões.

Essa expedição marca definitivamente o início da conquista lusa, cujo princípio data de 1916 com a fundação do Forte do Presépio, a atual Belém. Precedendo os portuguêses, já inglêses e holandêses haviam estabelecido feitorias e fortes que alcançavam até a bôca do Xingu. O índio até essa época mantinha relações relativamente pacíficas, pois o principal interêsse era a troca de madeiras, drogas e animais exóticos. Para fixar a dominação portuguêsa era necessário dominá-lo. Foi o período das "guerras justas", das expedições em bus-

ca das drogas do sertão e dos balisamentos de fronteira. Em 1669, Pedro da Costa Favela e Frei Teodoro reunem na bôca do rio Negro os índios Tarumais, pouco mais tarde é levantada a Fortaleza da Barra de São José, atual Manaus. Em 1725 tropas chefiadas por portugueses alcançaram até Maranitanas no rio Negro. Vinte anos mais tarde, é descoberta a ligação Negro-Orenoco através do canal Cassiquiare. Entre 1752 e 1763 são construídas fortalezas no alto rio Branco e rio Negro. Ao mesmo tempo se estabelecem ligações através do Madeira com Mato Grosso. Missionários que acompanhavam ou se adiantavam a essas expedições estabelecem aldeiamentos — povoações indianas — muitas das quais ainda hoje subsistem, transformadas em núcleos urbanos ou rurais. Assim as aldeias de Mariuá, hoje Barcelos, São Gabriel (Uaupés), Borba e Tefé. Essas aldeias missioneiras constituiam sobretudo entrepostos de mão-de-obra indígena para o equipamento das expedições de procura de especiaria e produção de gêneros de alimentação. O índio era "descido" de suas aldeias, preado, ou "resgatado" para o serviço nas expedições e nas chamadas obras públicas. Apesar dos *regimentos* e *ordenações* a condição de trabalho era a de escravo. Mesmo considerados livres, e com direito a uma remuneração justa, eram compulsòriamente obrigados a serviços nas equipagens de canoa, construções e fábricas.

Em Barcelos, por exemplo, em 1800, quando sede da Capitania de São José do Rio Negro, com cêrca de 3.000 habitantes, a maior parte constituída de indígenas, se encontravam fábricas de panos grossos, cordoaria, olaria e anil, além dos grandes roçados de algodão, café, cacau e de feitorias de peixe sêco. Isso não quer dizer que o índio fôsse submisso. Os descimentos como a "domesticação" fôsse por religiosos ou seculares implicava sempre em guerra. Além desta, epidemias de natureza vária, incidiam sôbre a população indígena, reduzindo-a consideràvelmente. Do que foram os efeitos dessas incursões de doenças e expedições repetimos aqui dados citados por Reis (1957).

Entre 1743 e 1749, epidemias de varíola levaram 40.000 índios à morte. Anos antes em 1729, Belchior Mendes Morais, massacrou cêrca de 20.000 índios Manaos, nas margens do rio Branco. Índios do rio Negro dessa mesma procedência foram descidos para trabalhos públicos em Belém e em Macapá. Da mesma forma, já no século XIX o foram para as obras de remodelação urbana da cidade de Manaus.

A reação do índio foi, como diante das primeiras incursões, variada. Alguns se submeteram, outros

reagiram. Grupos como os Manaos reagiram, sendo alvo de expedições punitivas. E o que foi a reação dos colonizadores é bem atestada por essa citação de BAENA (1838: 250) referindo-se ao capitão Miguel de Siqueira, que para abafar uma rebelião dêsses índios, à frente de 180 homens vence "de voga arrancada a longa distância da cidade do Pará a aldeia Mariuá (hoje Barcelos) e faz neles supremo estrago, tanto no alto como no baixo rio Negro, sendo o maior número pasto das espingardas".

Outras tribos como a dos Mundurucus, no rio Tapajós, que até 1770 se haviam distinguido por forte resistência e movimentos expancionistas, que alcançavam do Madeira ao Maranhão, fracassadas as primeiras resistências aos portuguêses, a êles se aliaram para como mercenários, reduzir grupos tribais, como os Mura.

Êsses contatos, com os colonos portuguêses, resultaram, falando de um modo geral, na destribalização daquêles grupos mais expostos. Isto é, os que habitavam a margem do Amazonas ou do baixo curso de seus principais afluentes. Indivíduos de diferentes tribos eram reunidos nas aldeias missionárias ou simplesmente transferidos para os esparsos centros urbanos. Aí era submetido a um processo de verdadeira coação no sentido de mudança de seus valôres culturais. A começar pela língua, substituída pela chamada língua geral, derivada do Tupi costeiro, gramatizada pelos missionários e transformada em língua franca entre os próprios colonos mamelucos, e os índios "domesticados". Hábitos, instituições sociais, crenças religiosas foram da mesma forma, condicionados ao padrão dominante de inspiração ibérica. As formas de economia de subsistência, geralmente baseada no cultivo de plantas como mandioca, milho, batata, etc., foram reorientadas para uma produção de comércio, destinada ao sustento das vilas coloniais, expedições e outras empreitadas, ao mesmo tempo que, para um escambo de mercadorias importadas sobretudo, ferro, panos, pólvora, sal etc. O fato da existência das chamadas "drogas" ou especiarias que na Amazônia colonial foram a constante da exploração comercial, levou à diminuição de atividades agrícolas, pelas de caráter extrativo. A exploração industrial da borracha, veio a acentuar o caráter extrativista da economia regional, o qual persiste até o presente, embora as flutuações do mercado.

Essa frente extrativista, que se instalou na Amazônia desde o século XVII, apesar de não oferecer sôbre os grupos indígenas, aquela influência maciça e permanente, que outras como a agrícola e a pecuária, ofereceram a outros gru-

pos indígenas de outras regiões do País como nordeste e o sul, caracterizaram-se por outro lado, por sua rápida expansão e envolvimento de grupos tribais. Ao mesmo tempo que por uma capacidade mais definida de recrutamento temporário da população indígena. Ao contrário de outras áreas, como as do Brasil Central e do oeste que sòmente agora estão sendo conquistadas, temos na Amazônia, uma das fronteiras mais antigas e permanentemente devassadas do Brasil.

Para a maioria das tribos amazônicas, o processo de integração ou rejeição dessa integração à sociedade nacional, que teve início em 1600 veio a se completar em 1900. Temos ainda hoje, dada a relativa densidade daquelas populações nativas, um certo número de tribos que se afirmam como entidades autônomas, seja pela etnia, pela língua, como por tradições e costumes enfim o que definimos por cultura. Contudo, parte ponderável dessas populações tribais, constituem, mais pròpriamente extensões da população cabocla do que unidades tribais. Engajadas na produção local perderam sua auto-suficiência, dependem do comércio ou do aliciamento dos seus membros na indústria extrativa, e embora subsistam valôres e hábitos tradicionais, predomina uma orientação para sua acomodação aos da sociedade dominante nacional. A identificação tribal funciona em muitos casos, quase paralelo à de procedência regional. É o caso, por exemplo, dos segmentos tribais dos Baniua, no rio Negro; Macushi, Taulipang no rio Branco; Mundurucus e Maués entre Tapajós e Madeira e vários grupos dos rios Juruá, Purus e Guaporé, que embora dentro de uma conceituação sociològicamente rígida não possam ser considerados, como assimilados, são na realidade mais seringueiros ou caboclos que pròpriamente índios.

Contudo, aquêles grupos que entre outras formas de resistência à ocupação luso-brasileira, optaram pela de se refugiar em áreas de acesso mais difícil ou que primitivamente delas os habitantes ficaram assim protegidos, vieram a formar bolsões de populações indígenas relativamente isoladas, que persistem até o presente. São por exemplo, na margem norte do Amazonas, os grupos Parucotó-Xaruma, Pianocotó-Tirió, das Guianas; Xirianá-Waicá do rio Branco; Macu do rio Negro, alguns grupos do Guaporé; Kawahyb do Madeira e Tapajós; Kaiapó, do Tocantins-Xingu; os xinguanos do alto Xingu; e Guajá do Maranhão.

A situação de contato dessas tribos, nem sempre é fácil definir. Embora em sua maioria possam ser considerados como "isolados", na

realidade mantêm contatos indiretos, esporádicos e até permanentes, não com o que se poderia chamar de uma frente de povoamento, mas com elementos isolados, pioneiros, dessa frente. Em geral missionários, agentes do S.P.I., destacamentos ou bases militares. Êsses grupos já mostram em grau maior ou menor, a resultante, dessas influências. Adotaram instrumentos de ferro, algumas vêzes armas de fogo, plantas cultivadas, hábitos de indumentária, valôres e contraíram doenças, cujo efeito global se faz aparente em modificações de sua cultura tradicional. Entretanto, porque acobertados por um tipo de colonização protecionista têm mais oportunidade de viverem segregados e assim capazes de manter uma unidade tribal, sem a interferência daquelas compulsões mais imediatas de destribalização e assimilação pela sociedade nacional como ocorreu em tempos históricos.

Nesse contínuo histórico, distinguem-se períodos marcados por desenvolvimentos cruciais. E cada uma dessas etapas teve seu efeito distintivo no presente. Conquanto a continuidade do processo histórico, não permita uma demarcação exata entre um período e outro, as características peculiares a cada um dêsses estágios de desenvolvimento podem ser definidas em têrmos de datas que os englobam. Êsses estágios ou períodos indicam os fatôres diferenciais que no tempo, contribuíram para formar a cultura cabocla contemporânea.

O primeiro período, o da expansão portuguêsa, mais ou menos entre 1620 e 1759, é marcado pelo estabelecimento das missões; a introdução do catolicismo entre os povos nativos; a tentativa de supressão da religião indígena; a difusão do tupi-guarani como língua geral; e a substituição de numerosos padrões culturais indígenas por outros europeus, o que se fêz sob a vigilância e orientação de missionários jesuítas e de colonos. A catequese, os *descimentos, resgates* e *guerras justas,* abalaram as sociedades nativas e favoreceram o processo de deculturação do indígena, isto é, a perda de elementos aborígenes, e o de aculturação, ou seja a aquisição de elementos europeus. Os colonos, por seu lado adotaram as técnicas de agricultura do índio, passaram a se utilizar de mandioca e outros alimentos dessa origem, e a explorar os produtos naturais do "sertão", que os índios já conheciam e utilizavam. Uma parte dêsse processo de amalgamação de culturas foi a mudança fundamental que as sociedades indígenas sofreram sob a dominação dos europeus — a economia de subsistência desenvolvida pelas sociedades tribais foi modificada para uma economia de produção para um

mercado externo. Juntamente com o impacto da catequese religiosa e o da "domesticação" pelo colono, essa mudança na economia abalou profundamente a estrutura social aborígene.

Durante o período seguinte, 1759 a 1840, as aldeias missionárias e as feitorias foram as bases que permitiram o desenvolvimento de vilas e cidades, ao mesmo tempo que o "índio domesticado" se integrava mais profundamente à sociedade mameluca. O período termina com a Cabanada, movimento nativista desencadeado em Belém, mas que foi sobretudo uma revolução da massa rural, e que demonstra o grau de consciência regional já atingido por essa população.

Entre 1840 e 1912, situa-se o terceiro período, marcado principalmente pelo desenvolvimento da indústria da borracha. A importância crescente dêsse produto e o seu comércio foram decisivos para romper o isolamento em que se encontrava a região. Imigrantes, em sua maioria dos estados do Nordeste, entraram em grande número na Amazônia. Sob a influência conjugada do comércio florescente e do influxo de imigrantes, sofreu a cultura do habitante rural novas modificações. A exploração econômica do vale, ainda baseada na coleta de um produto natural, a borracha, condicionou o desenvolvimento das atuais freguesias, sítios e povoados.

A partir de 1912, quando se registra a derrocada da borracha no comércio internacional, até 1940, abre-se um período de decadência e estagnação. Volta a Amazônia a seu isolamento anterior, e são muito poucas as influências de fora que alcançam as comunidades rurais.

O advento da II Guerra Mundial reativa as potencialidades da economia regional pela intensa procura de borracha e materiais estratégicos, ao mesmo tempo que favorece a instalação de agências como o Serviço Especial de Saúde Pública e, posteriormente, o de planos desenvolvimentistas como o da SPVEA, com evidentes reflexos na fisionomia sócio-econômica da área.

Essas etapas históricas, se verificaram nas comunidades situadas ao longo do rio Amazonas e seus afluentes principais. Nas áreas mais isoladas, como no alto curso dos rios Tapajós, Xingu, Negro e outros, sòmente agora está se fazendo sentir o impacto de alguns dêsses fatôres que mencionamos na descrição dos diferentes períodos. Os índios tribais que habitam essas paragens mais distantes ainda não participam plenamente da economia regional. Trabalham, ocasionalmente na coleta de borracha ou de castanha, mas as sociedades tri-

bais ainda se mantém relativamente intactas. Ainda assim, o avanço de seringueiros e castanheiros, e em alguns casos se antecipando a êstes, os missionários com o ideal de cristianização dêsses grupos, são fatôres de mudança.

Em contraste com essas áreas remotas, a introdução de novas idéias e de novas fôrças sociais e econômicas está bastante adiantada nos centros das vizinhanças imediatas de Belém, Manaus e outras cidades principais. Não se pode assim aplicar de maneira uniforme o mesmo critério de divisão em períodos que adotamos, para tôdas as comunidades do vale amazônico. Tampouco, poderemos concluir que para as áreas isoladas se repetirão as mesmas etapas de desenvolvimento, observadas em nossa generalização. Novas condições, o impacto do industrialismo e de novas correntes sociais, modificarão o processo. De qualquer forma, porém, a análise dos diferentes fatôres que caracterizaram o desenvolvimento dos períodos, tais como os descrevemos numa tentativa de generalização ampla, e o seu confronto, com os que agora são introduzidos e postos em operação, permitem uma compreensão mais exata de direção do fenômeno de mudança cultural que ocorreu na população cabocla da Amazônia.

Um quadro assim delineado em linhas gerais parece coerente e capaz de responder às indagações básicas do processo de mudança. Entretanto, até que se o reconstitua num detalhe razoável e dêle se inferir respostas, não apenas no estreito âmbito regional, mas hipóteses válidas de alcance geral, há muito que fazer.

A literatura, especialmente a de caráter historiográfico é bastante desigual com relação a veracidade e o valor do informante. Por outro lado, a extensão do território amazônico e a irregularidade de sua penetração e exploração, exceto por seus limites extremos, leva o etnólogo contemporâneo ao difícil trabalho de onde e em quem basear a reconstituição da história dêsse ou daquele grupo. Numa tentativa, por exemplo, de delineamento de áreas culturais, cujo número maior se incluía na Amazônia, tivemos que desistir de profundidade maior que a de 1900, dadas as dificuldades de triagem de informação.

E se aqui se acentua a importância dessa reconstituição histórica, é porque não acreditamos ser útil a descrição ou análise episódica de um ou outro aspecto da cultura, baseadas apenas naquele momento de observação. O que seria, de fato, um retôrno aos moldes da etnografia clássica do princípio do século, embora as legendas de assuntos se transfiram de armas, utensílios domésticos, cerimoniais, mitologia, para outras de caráter

mais sofisticado. Relevantes como possam ser essas informações, elas o serão mais, se se aproximaram de uma tentativa de explicação universal do fenômeno do desenvolvimento cultural.

Dêsse ponto-de-vista o artigo de JULIAN STEWARD, no volume 5, do Handbook of South American Indians, "Sumário interpretativo das culturas sul-americanas", posteriormente ampliado e reformulado em seu livro *Native Peoples of South America* (1959 : 470), especialmente em seu último capítulo "Retrospecto e Perspectiva", nos parece a melhor abordagem orientadora da pesquisa antropológica na Amazônia. Bàsicamente o estudo do processo de destribalização do índio, sua passagem para uma cultura nacional, através dos caminhos da integração ou marginalização. "In short, they are becoming literate, nationally conscious farmers instead of isolated primitive peasants. Owing to their new outlooks, contacts and values, many are drawn into urban centers as akilled and semiskilled workers. And since race prejudice as such is comparatively weak in Latin America, those with exceptional ability and education may become artistic, professional and political leaders. All of these people pass out of the category of Indian, regardless of their race".

Êsses índios oferecem um "laboratório" para o estudo de aculturação rico em variedade de situações e fatôres em jôgo. O estudo da mudança cultural, tal como ocorre entre os vários grupos indígenas do norte do Brasil, permite compreender melhor o processo de formação da cultura cabocla, um resultado da fusão de elementos ibéricos, africanos e ameríndios, êstes últimos trazidos pelos grupos indígenas assimilados à sociedade regional. (WAGLEY & GALVÃO, 1961).

Êsse é o caminho geral do processo. Outras alternativas são aparentes e delas já dávamos notícia em comunicação à Primeira Reunião da Associação Brasileira de Antropologia em 1953, com relação àqueles grupos resistentes a assimilação pela sociedade nacional. A resistência dêsses grupos é uma condição de sobrevivência, por não encontrarem um lugar mesmo nos escalões sociais mais baixos da sociedade regional, ao mesmo tempo que embora segregados nos postos indígenas e aldeiamentos, têm, pelo menos em teoria, a garantia legal de uso da terra e outras facilidades assistenciais do Estado. Em outros casos a súbita expansão da população brasileira que se defronta com grupos indígenas pouco numerosos não permite um espaço de tempo necessário a uma acomodação. O índio se retrai ou é empurrado para mais longe. Seu pequeno

número o coloca em posição de inferioridade, de minoria étnica, sem outra alternativa que a de perecer (Galvão, 1957).

O que é também reclamado por Ribeiro e Oliveira. "A conclusão final a que se chega é que a população Terena, malgrado esteja integrada à estrutura econômica regional, nada indica que em futuro próximo venha a ser assimilada pela sociedade brasileira ou por seus segmentos sócio-culturais. Talvez nem mesmo isso chegue a ocorrer algum dia, se persistirem as mesmas condições que têm levado a quase totalidade dessa população a permanecer aldeada. A assimilação de alguns indivíduos, geralmente filhos e netos de índios emigrados de suas comunidades, destribalizados ou urbanizados, não é suficiente para nos permitir diagnosticar a população Terena, em seu conjunto, como estando em vias de incorporação à sociedade nacional. (Oliveira, 1960 : 153; cf. Ribeiro, 1962).

A amplitude dêsses problemas e dos recursos humanos e financeiros, disponíveis, e que em nosso país são de modesta escala, impõem ou deveriam impor a necessidade de uma certa disciplina orientada para a investigação de problemas de interêsse teórico realmente relevante e a coordenação de esforços e recursos. A iniciativa individual, por mais brilhante e pioneira que venha a ser, terá que por fôrça dessas circunstâncias, particularmente em uma área como a amazônica, de aguda carência de recursos, ceder lugar ao empreendimento de pesquisas de equipe e de colaboração interdisciplinar.

A atuação de órgãos como o Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia, e do Museu Paraense Emílio Goeldi, a êle subordinado, marcam um avanço nesse sentido, polarizando recursos, reunindo equipes mistas, e realizando programas em que não está ausente o sentido de sua aplicação ao desenvolvimento da região.

Do ponto-de-vista do trabalho de equipe, citamos o exemplo mais recente, desenvolvido pelas equipes do Museu Nacional e da Universidade de Harvard, sob orientação de Oliveira e Maybury Lewis com enfoque na área Tocantins Xingu, particularmente os grupos Kayapó, e que veio de encerrar-se agora, após três anos, com um seminário em Harvard. Tentativa semelhante foi iniciada pela Universidade de Brasília para a área do alto Xingu, infelizmente interrompida por circunstâncias alheias ao interêsse científico e que agora é retomada pelo Museu Goeldi em têrmos ampliados, de modo a possibilitar uma cobertura arqueológica, etnológica e lingüística.

No campo da colaboração interdisciplinar, na área amazônica, um

comêço foi tentado pelo Museu Nacional, utilizando-se de sua própria equipe, nos idos de 50, em que a um trabalho prévio por antropólogos sucederam-se outros de interêsse das ciências naturais. Uma publicação dando resultados de caráter exploratório (Observações Zoológicas e Antropológicas na Região dos formadores do Xingu: CARVALHO, LIMA & GALVÃO, 1949) marca a concretização dêsse projeto. Sua continuação implicou na participação de outras instituições e atualmente, como melhor exemplo dos resultados dêsse contato interdisciplinar e inter-institucional, citaria a minha própria experiência, quando no ano passado com Paulo Vanzolini, do Departamento de Zoologia de São Paulo, "sentamos" por um mês na aldeia Kamaiurá (Alto Xingu) não tanto para coletar bichos ou interpretar cartas de parentesco, mas assuntar do que sua experiência como biólogo, e a minha como etnólogo podiam conduzir a uma explicação da "biota" xinguana. Se não chegamos a uma explicação, ficaram umas tantas idéias que vamos levar para pesquisas futuras.

RESUMO

Em época anterior à conquista da Amazônia, por espanhóis e portugueses, um número de povos indígenas dominava a área. Alguns já tendo alcançado um marcante grau de sofisticação cultural, evidenciado na Amazônia Brasileira, pelos cerâmios arqueológicos de Marajó, Santarém, Maracá, Itacoatiara, Miracanguera e outros. Terão sido, provàvelmente, cacicatos teocráticos, originários das encostas orientais dos Andes. Dominaram, expulsaram ou eliminaram outros povos de culturas mais simples, porém não encontraram uma base satisfatória de fixação, pois ao começo da ocupação ibérica já estavam, em sua maioria, extintos. À exceção de raras instâncias como a de Santarém, o europeu defrontou-se com grupos indígenas de cultura geralmente definida como do *"Tipo Floresta Tropical"*, com base na roça de mandioca, a caça ou a pesca, um equipamento tecnológico primário, baixa concentração demográfica, menos por alguns grupos riparios, organização política muito frouxa, constituindo-se a tribo, mais pròpriamente uma unidade à base de língua e tradições comuns, que um núcleo sócio-político com estruturação definida.

O processo de integração ou de alienação desssas populações indígenas à sociedade colonial e a emergência de uma de caráter nacional, é sumàriamente apresentado. Entre 1616 (fundação de Belém) e 1759 (expulsão dos jesuitas) são estabelecidas as missões religiosas, que através de processos

fortemente coatores, procuram suprimir a estrutura social e religiosa das tribos, substituindo-a pelo modêlo europeu. *Descimentos, resgates* e *guerras justas* favorecem o processo de deculturação e destribalização do indígena. A mudança dirigida de uma economia de subsistência e auto-suficiência tribal para uma outra de produção para o mercado externo, é dos fatôres mais importantes no processo de mudança cultural do indígena. No período seguinte, de 1759 a 1840 (revolução dos Cabanos), as aldeias missioneiras e feitorias, transformam-se em vilas e cidades. O índio "domesticado" se integra mais definitivamente à sociedade mameluca, enquanto o "arredio" busca o refúgio e isolamento nos altos rios, onde tanto quanto lhe permite a expansão do "branco", reaviva as suas tradições culturais, ou as mantém apenas afetadas por uns poucos elementos de cultura européia que se filtram no esparso contato. Entre 1840 e 1920, a exploração da borracha nativa pela sua demanda no mercado internacional, alcança a maioria dêsses grupos arredios e isolados, e promove a aceleração do processo aculturativo, pela extensão e penetração da frente pioneira nacional. Embora o recesso que advem da queda dos preços da borracha e a retração das frentes de exploração, firma-se em definitivo o processo de descaracterização da cultura tribal. Subsistem apenas uns poucos bolsões, a exemplo na faixa fronteiriça com as Guianas ou no Brasil Central, onde o etnólogo vai encontrar ainda nos dias de hoje culturas indígenas relativamente intactas.

O campo que se oferece à pesquisa etnológica na Amazônia é por fôrça dêsses fatôres, condicionado sobretudo à investigação do processo de mudança cultural a longo alcance. A reconstituição do passado histórico, possível em algumas áreas, pela investigação arqueológica moderna, ou a utilização de relatos como de Bettendorf que surpreendeu os Tapajonios, uma cultura precolombiana ainda sobrevivendo no século XVII, somados às informações dos naturalistas viajantes, de que sobressaem Alexandre Rodrigues Ferreira e Martius, e as mais recentes de etnógrafos profissionais, do final do século XIX e princípio dêste, notadamente von den Steinen e Koch-Grünberg, retomadas nos últimos 20 anos por pesquisadores de que Nimuendajú foi pioneiro, tem conduzido, não obstante a ênfase conceitual particular a cada investigador, à essência do processo de mudança, em sua dinâmica causal.

BIBLIOGRAFIA

ACUÑA, Cristobal de, 1941, *Descobrimento do Rio das Amazonas*. Trad. anot. por. C. de Mello Leitão. São Paulo, Cia. Ed. Nacional. (Brasiliana v. 205).

BAENA, A. L. M., 1838, *Compendio das eras da Província do Pará*. Pará.

CARVALHO, J. C. M., LIMA, P. E. & GALVÃO, E., 1949 Observações zoológicas e antropológicas na região dos formadores do Xingú. Rio de Janeiro, Imp. Nacional. (Museu Nacional. Publ. avulsas 5).

GALVÃO, E., 1955 *Santos e visagens; um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas*. São Paulo, Cia. Ed. Nacional. (Brasiliana 284).

GALVÃO, E., 1957, Estudos de aculturação dos grupos indígenas do Brasil. Reunião Brasileira de Antropologia. 1, Rio de Janeiro, 1953. *Rev. Antropol.*, SãoPaulo, 5 (1): 67-74.

GALVÃO, E., 1959, Aculturação indígena no Rio Negro. *Bol. Mus. Paraense Emílio Goeldi*, n.s., Antropologia, 7:

OLIVEIRA, R. C., 1960, *O Processo de assimilação dos Terena*. Rio de Janeiro, Museu Nacional.

OLIVEIRA, R. C., 1964, *O índio e o mundo dos brancos*. São Paulo, Difusão européia do livro.

REIS, A. C. F., 1957, *A Amazônia que os portuguêses revelaram*. Rio de Janeiro, Min. Educação e Cultura. Serv. Documentação.

RIBEIRO, D., 1962, *A Política indigenista brasileira*. Rio de Janeiro, Min. Agricultura. Serv. Informação Agrícola.

STEWARD, J. H. & FARON, L. C., 1959, *Native peoples of South America*. New York, McGraw Hill.

WAGLEY, C. & GALVÃO, E., 1961, *Os índios Tenetehara* (uma cultura em transição). Rio de Janeiro, Min. Educação e Cultura. Serv. Documentação.

Atas do Simpósio sôbre a Biota Amazônica
Vol. 2 (Antropologia): 29-39 — 1967

GRUPOS LINGÜÍSTICOS DA AMAZÔNIA

ARYON DALL'IGNA RODRIGUES
Museu Nacional, Rio de Janeiro, Guanabara

O primeiro fato que deve ser assinalado neste momento, ao tratar-se das línguas indígenas da Amazônia, é a radical mudança que agora se está operando no conhecimento científico dessas línguas. Até há vinte anos eram extremamente pobres a quantidade e a qualidade das informações disponíveis sôbre os idiomas falados em tôda esta imensa área: refletiam a situação característica de todo o continente sul-americano, em que rara era a língua investigada com alguma profundidade por qualquer lingüísta; a grande maioria das informações lingüísticas era de natureza lexical, eram vocabulários ou curtas listas de palavras colhidas por viajantes, por missionários não treinados em estudos lingüísticos ou por antropólogos não lingüistas. E' difícil mencionar um especialista em lingüística descritiva que se tivesse até então detido na análise e descrição de qualquer língua da região. As poucas descrições existentes são devidas sobretudo a missionários e se ressentem muito da falta de método científico.

Contrastando com essa situação, há presentemente cêrca de 150 pesquisadores treinados em lingüística descritiva trabalhando, em campo, com cêrca de 80 línguas indígenas na Amazônia. A grande maioria dêsses lingüistas são membros do Summer Institute of Linguistics (ou Instituto Lingüístico de Verano). O trabalho dessa instituição na área amazônica começou em 1964, na Amazônia peruana; estendeu-se, nos últimos dez anos, para os afluentes do Madeira na Bolívia e para a Amazônia brasileira, para a selva equatoriana e, nestes três últimos anos, para a porção colombiana da área. Há também alguns missionários trabalhando na Amazônia, principalmente na Venezuela, na Guiana e no Brasil, equipados com bom treinamento em lingüística de campo, não pertencentes ao Summer Institute of Linguistics, mas que, em

geral, têm tido ocasião de freqüentar os cursos organizados por êsse instituto nos Estados Unidos ou na Europa.

A nova documentação lingüística resultante dessa considerável intensificação da pesquisa das línguas indígenas vai nos permitir, em breve, o reexame do panorama lingüístico geral da Amazônia em bases realmente sólidas, com o rigor científico necessário, o qual até agora era impraticável dada a natureza dos dados disponíveis. Os empreendimentos classificatórios, ambicionando a grandes sínteses, com a esperança de proporcionar uma visão mais clara da distribuição e das interrelações das línguas e dos povos numa região de grande diferenciação e particular multiplicidade lingüísticas, são certamente os que mais se têm ressentido da indigência da documentação até há pouco prevalecente. Ainda os empreendimentos mais recentes, como os de SWADESH [1] e de GREENBERG [2], basearam-se predominantemente sôbre os documentos precários que têm caracterizado a informação lingüística da Amazônia e da América do Sul em geral. Mesmo uma monografia comparativa tão recente como a de KINGSLEY NOBLE [3], sôbre o grupo Aruak, se baseia quase exclusivamente sôbre material deficiente e fragmentário, exigindo de seu autor verdadeira ousadia na postulação de muitos de seus resultados.

Neste momento nós nos encontramos em meio a uma situação de mudança nos estudos lingüísticos amazônicos. Ainda que iniciada há 20 anos, a mudança que se vem operando na documentação só agora começa a apresentar seus primeiros resultados, e é nos próximos anos que se efetivará o impacto dêsses resultados sôbre o conhecimento lingüístico da Amazônia, especialmente sôbre a classificação lingüística e os problemas correlatos, como os de migração, dispersão e contato. De alguns grupos já há materiais adequados para o empreendimento de estudos comparativos detalhados, os quais já estão sendo aproveitados por lingüistas interessados na comparação e reconstrução lingüística. Entretanto, uma apreciação de conjunto dos grupos lingüísticos da Amazônia

---

[1] SWADESH, M., 1959, *Mapas de clasificación lingüística de México y las Américas*. Cuadernos del Instituto de Historia, Serie Antropológica n.º 8. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

[2] GREENBERG, J., 1960, The general classification of Central and South American Indian languages. *Selected Papers of the Fifth International Congress of Anthropological and Ethnographical Sciences*. University of Pennsylvania Press. Philadelphia.

[3] KINGSLEY NOBLE, G., 1965, *Proto-Arawakan and its descendants. Indiana University Research Center in Anthropology, Folklore, and Linguistics*, Publication 38 (= IJAL 31, 3, part. II). Bloomington.

ainda só é possível, neste momento, partindo do estado de nosso conhecimento imediatamente anterior a esta nova fase da investigação lingüística em que estamos entrando.

A atual paisagem lingüística da Amazônia se caracteriza pela presença maciça de línguas de três dos grandes grupos geralmente reconhecidos como bem definidos na América do Sul — o Aruak, o Karib e o Tupi —, lado a lado ou entremeados com vários grupos de distribuição mais restrita, em sua maioria exclusivamente amazônicos, e com muitas línguas consideradas isoladas ou não classificadas.

Tanto o grupo Aruak como o Karib se estendem para fora da área amazônica, o primeiro no sul e no norte, o segundo sobretudo no norte, mas têm ambos o maior contingente de suas línguas dentro da Amazônia, particularmente ao norte do rio Amazonas. Já o grupo Tupi apresenta uma distribuição nìtidamente limitada ao sul do rio Amazonas, sendo resultado de deslocamentos recentes a presença de representantes seus na Guiana Francêsa (Oiampi-Emérillon) e no alto rio Negro (Nheengatú ou Língua Geral); também êste grupo se estende para fora da Amazônia, pelo sul e a leste. Os principais grupos inteiramente amazônicos são o Xirianá, o Tukano, o Witoto, o Záparo, o Kauapana, o Pano, o Katukina, o Arauá, o Txapakura. Dos grandes grupos não amazônicos, o Jê penetra na parte oriental da área, o Chibcha no noroeste e o Kechua no oeste.

Êste quadro oferecido em rápidas pinceladas, omitindo os detalhes de distribuição geográfica e de constituição interna dos grupos, assim como deixando de lado as línguas ou pequenos grupos isolados ou não classificados, embora extremamente superficial, servirá de ponto de referência para um exame, também rápido, do estado atual da lingüística descritiva na Amazônia.

Um balanço dos estudos descritivos ora em realização revela que o grupo mais estudado está sendo o Aruak, do qual 10 línguas são objeto de investigação. A estas devem somar-se mais quatro do grupo Arauá, que se admite esteja vinculado ao Aruak. Das subdivisões do Aruak, é a pré-andina a que está sendo estudada mais intensamente (cinco línguas). As línguas do grupo Karib submetidas a investigação, em número de 6, situam-se na região do Trombetas e do rio Branco, salvo uma das cabeceiras do Xingu, o Kuikuro. Do grupo Tupi estão sendo estudadas 7 línguas, 6 das quais da família Tupi-Guarani e apenas uma, o Munduruku, mais afastada lingüìsticamente dessa família. Dois grupos de menor extensão, com os

quais se está trabalhando intensamente, são o Pano, entre o alto Purus, o alto Juruá e o Ucaiali (particularmente as línguas situadas no Peru), e o Tukano; dêste último tanto as línguas ocidentais, do Putumayo, como as orientais, do Uaupés, e entre estas especialmente as do lado colombiano. Outros grupos menores, de que está sendo investigada mais de uma língua, são o Takana, na Bolívia norte-oriental; o Kauapana, no Huallaga; o Uitoto, no Putumayo; e o Širianá, entre os rios Branco, Negro e Orinoco, de um e outro lado da fronteira da Venezuela com o Brasil. Do grupo Záparo está sendo estudada uma língua, o Arabela. Um idioma amazônico do grupo Jê, o Txukahamãe, no alto Xingu, assim como o Kechua da floresta, no Peru e no Equador, são igualmente objeto de trabalho de campo lingüístico. Também o Jívaro e mais três línguas aparentadas (família Šuara de Loukotka) estão sendo descritos, no Equador e no Peru. E mais umas 20 línguas "isoladas", sobretudo no Peru e no Brasil, mas também na Bolívia, no Equador e na Colômbia.

Êste balanço, conquanto muito superficial, permite-nos fazer uma idéia do notável e alentador desenvolvimento que tomaram e vêm mantendo as pesquisas lingüísticas descritivas na Amazônia nos últimos 20 anos. Dos grupos mais importantes antes mencionados, só o Txapakura ainda não foi objeto de estudos descritivos. Entretanto, uma verificação das áreas importantes ainda não cobertas pelas investigações em curso deve levar em conta, também, não só uma série de línguas "isoladas" ou não classificadas, mas ainda as subdivisões de grupos extensos e complexos como o Aruak e o Tupi. Êste último, segundo a classificação interna atualmente possível [4], se constitui de 8 ramos ou famílias lingüísticas: 1. Tupi-Guarani, 2. Munduruku, 3. Juruna, 4. Arikém, 5. Tupari, 6. Ramarama, 7. Mondé, 8. Puruborá. Dessas famílias, tôdas, com exceção da primeira, ocorrem exclusivamente na Amazônia; a Tupi-Guarani ocorre tanto dentro como fora desta região. Os estudos ora em curso na Amazônia são feitos só com línguas de duas famílias, a Tupi-Guarani e a Mundurukú. As outras 6 famílias, precisamente as que já antes eram as menos conhecidas, continuam a reclamar investigação urgente, já que estão pràticamente tôdas muito perto do desaparecimento completo. Aliás, 5 destas se situam na mesma região onde estão os mem-

---

[4] RODRIGUES, ARYON DALL'IGNA, 1964 A classificação do tronco lingüístico Tupi. *Rev. Antropol.*, São Paulo 12: 99-104. Também: "Die Klassifikation des Tupi-Sprachstammes", *Proc. 32nd Intern. Congr. Americanists*. Copenhague, 1959. "Classification of Tupi-Guarani", *Intern. J. Amer. Linguistics*, 24: 231-234, Baltimore, 1958.

bros do grupo Txapakura, a zona entre o rio Guaporé e o Ji-Paraná, ou seja, o atual Território de Rondônia, o qual se revela como a região menos estudada lingüìsticamente na Amazônia.

O grupo Aruak acaba de ser objeto de um primeiro ensaio de classificação interna, por KINGSLEY NOBLE [5]. Êste autor distingue sete ramos dentro do Aruak: 1. Arauá, 2. Taíno, 3. Apolista, 4 Chamikuro, 5. Amuexa, 6. Uru, 7. Maipure. O último, muito mais complexo que os demais, é constituído pelas línguas que até agora vinham sendo aceitas pacìficamente como membros do grupo Aruak, ao passo que os 6 primeiros são formados por línguas cuja afinidade tem sido muito discutida. Dêsses grupos, apenas o Arauá, o Chamikuro, o Amuexa e o Maipure ocorrem na Amazônia, e dêstes os 3 primeiros com exclusividade, à diferença do Maipure, que se estende tanto para o norte quanto para o sul desta região. Dos grupos exclusivamente amazônicos, estão sendo descritos o Arauá (línguas Kulina, Jamamadi, Dani e Paumari), no Peru e no Brasil, e o Amuexa, no Peru. Quanto ao Maipure, de amplitude extraordinária, e, por isso mesmo, comportando grande diferenciação, subdivide-se em 8 seções, 6 das quais em plena área amazônica, ainda que duas delas tendo representantes também fora da Amazônia. Das 6 seções amazônicas, é a pré-andina a que está sendo melhor estudada (5 línguas — Piro, Kampa, Matxigenga, Nomatsigenga, Apurinã — dentre cêrca de 10 conhecidas). Duas línguas são investigadas na porção boliviana da seção meridional (Bauré e Ignaciano). Na seção oriental reúne KINGSLEY NOBLE as línguas Aruak do alto Xingu e mais o Palikur e o Marawan, ambos do Oiapoque, no Território do Amapá e na Guiana Francesa. Destas línguas está sendo investigado o Palikur, mas ainda não foi abordado o estudo descritivo de nenhuma das línguas do alto Xingu [6]. E, o que mais chama a nossa atenção, é que ainda não se está investigando nenhuma das línguas da maior dessas seções, a setentrional, que se estende pelo rio Negro e entre êste e o Solimões.

Há uma série de línguas isoladas ou não classificadas, assim consideradas justamente porque é em extremo precário ou pràticamente nulo o conhecimento que delas temos, as quais estão a ponto de desaparecer dentro de muito pouco tempo, devido ou ao extermínio dos índios que as falam, ou à adoção por êles de outra língua, como o português, o espanhol ou o que-

[5] Vide nota [3].

[6] Segundo informação do Summer Institute of Linguistics, está sendo iniciado o estudo da língua Waurá.

chua. Algumas línguas nessa situação, na área amazônica, são o Trumai no alto Xingu, o Arikapu, o Jaboti, provàvelmente o Kanoé e o Kapixaná, o Uari e o Masaká, no Guaporé; o Auaké e o Máku no rio Branco [7].

Resumindo: as tarefas prioritárias da documentação lingüística na Amazônia são, presentemente, a pesquisa no Território de Rondônia, até agora não visitado por nenhum lingüista e no qual se acham ameaçadas de breve extinção as línguas da família Txapakura, a totalidade das línguas de 5 famílias do grupo Tupi, além de algumas da família Tupi-Guarani, e uma série de línguas isoladas ou não classificadas; a pesquisa na área do rio Negro, especialmente no Uaupés brasileiro e no Içana, e no Japurá; a descrição das línguas aruak do Xingu e a documentação e descrição das várias línguas obsolescentes, isoladas ou não.

Outra ordem de estudos lingüísticos a ser considerada é a comparação. Já tive ocasião de dar a entender que justamente agora, quando começam a acumular-se os resultados das investigações descritivas que caracterizam êste momento da pesquisa lingüística na Amazônia, é que se estão criando as condições necessárias para uma retomada dos estudos comparativos em bases verdadeiramente científicas.

Presentemente vigoram duas orientações distintas na lingüística comparativa. Uma, inspirada mais na experiência adquirida no estudo das línguas indo-européias, se atém a uma aplicação rigorosa do método comparativo, o qual leva à reconstrução da estrutura provável da proto-língua de que procedem as línguas comparadas. A outra, característica de alguns lingüistas norte-americanos, procura descobrir relações muito mais remotas do que aquelas possibilitadas pelo emprêgo estrito do método comparativo e reconstrutivo. Ao passo que os lingüistas afeitos à primeira só tomam como ponto de partida, para concluir pelo parentesco genético de duas línguas, a ocorrência em ambas de elementos que sejam demonstràvelmente cognatos (isto é, devidos a comum origem), os lingüistas da segunda orientação postulam parentesco supostamente genético mesmo onde há semelhanças formais que não se pode, ou ainda não se pode, demonstrar que sejam cognatas. Esta última orientação é a que CARL e

---

[7] ERNESTO MIGLIAZZA acaba de publicar dois estudos sôbre o Máku: "Fonologia Máku", *Bol. Mus. Paraense Emílio Goeldi, Antropologia* 25, Belém, 1965; e "Esbôço sintático de um corpus da língua Máku", *Bol. Mus. Paraense Emílio Goeldi,* Antropologia, 31, Belém, 1966.

FLORENCE VOEGELIN [8], chamam de "lingüística de filo", já que essas ousadas postulações só ocorrem quando se cogita do estabelecimento de filos (phyla), isto é, agrupamentos de línguas de parentesco muito remoto.

Representantes da lingüística de filo são MORRIS SWADESH e JOSEPH GREENBERG, os quais, como divergência metodológica, sugeriram recentemente o estabelecimento de filos lingüísticos na América do Sul. A classificação proposta por GREENBERG [9], é a mais extremada ou, correspondentemente, a mais abrangente, de vez que pretende situar tôdas as línguas da América do Sul em apenas 3 filos: Macro-Chibcha, Jê-Pano-Karib e Andino-Equatorial. Com isso, postula GREENBERG parentesco remoto entre os grupos Chibcha e Xirianá e as línguas Mura e Warau, incluídos todos, além de outros, no filo Maro-Chibcha; entre o Karib, o Witoto, o Jê, o Pano, o Takana, o Nambikuara e outros, compreendidos no filo Jê-Pano-Karib; e entre o Aruak, o Arauá, o Txapakura, o Tukano, o Záparo, o Kauapana, o Kechua, o Tupi e outros, admitidos no filo Andino-Equatorial. A postulação de tais e tantas conexões é extremamente provocante, já pelo inesperado de muitos de seus detalhes, já pela aparente simplificação do quadro lingüístico sul-americano, geralmente considerado um dos mais complexos do mundo. Por isso mesmo, logo encontrou a classificação de GREENBERG boa receptividade entre os antropólogos e entre alguns lingüistas [10]. Entretanto, ainda não foram publicadas quaisquer evidências para as conexões aí sugeridas. A mim me parece sobretudo temerária a tentativa de GREENBERG, principalmente dada a natureza dos dados sôbre os quais se terá baseado, que não poderiam ser outros senão a velha documentação fragmentária, extremamente deficiente, anterior às pesquisas modernas ora em curso. Isto não significa, é claro, que muitas das proposições de GREENBERG não venham a confirmar-se à luz de dados adequados. Mas é muito provável que, ao mesmo tempo em que isso se der, tenham de ser feitas alterações profundas e substanciais no seu quadro classificatório.

---

[8] VOEGELIN, C. F. & VOEGELIN, F. M., 1965, *Languages of the world: native America fascicle two. Anthropological Linguistics* 7, 7, part I. Archive of Languages of the World, Anthropology Department, Indiana University, Bloomington. Vide p. 131ss.

[9] Vide nota [2].

[10] Antes mesmo de publicada por seu autor, foi adotada por STEWARD e FARON, *Native peoples of South America*, New York, 1959, pp. 22-23, e por SOL TAX na *Encyclopaedia Britannica*, edição de 1958 (cf. também *Current Anthropology* I, 1960, pp. 430-436). C. F. e F. M. VOEGELIN também a adotam em sua recente exposição sôbre as línguas da América nativa, citada acima na nota [8].

SWADESH propôs uma classificação [11], muito mais detalhada que a de GREENBERG, mas em que os numerosos grupos propostos se distribuem em apenas 9 seções para todo o continente americano, das quais 6 ocorrem parcial ou inteiramente na América do Sul: W, C, E, SE, S e SW. Estas seções é que mais se aproximam hieràrquicamente dos filos de GREENBERG, e tôdas elas estão representadas na Amazônia. As discrepâncias entre as duas classificações são consideráveis. Por exemplo — restringindo-nos à consideração dos grupos da Amazônia: enquanto GREENBERG constitui um filo Jê-Pano-Karib, no qual inclui, além dos 3 grupos que lhe emprestam o nome, o Nambikuara, o Uitoto e o Takana, SWADESH coloca o Jê na Seção SE, o Pano e o Takana na seção W, o Karib e o Witoto na Seção S, e o Nambikuara na Seção E.

Na verdade, as classificações de GREENBERG e de SWADESH não são comparáveis, e não tanto porque partem de fundamentos diferentes, mas sobretudo porque nenhum dos dois autores publicou ainda as evidências que os levaram a estabelecê-las. Ainda é cedo para verificá-las mais detalhadamente, justamente porque não há base concreta sôbre que fazê-lo. Entretanto, há algumas situações que já têm podido ser testadas de alguma maneira, as quais às vêzes não favorecem nem uma nem outra classificação. Sirva de exemplo o seguinte caso: GREENBERG inclui o grupo Xirianá no filo Macro-Chibcha e o grupo Txapakura na família Aruak da seção equatorial do filo Andino-Equatorial; SWADESH, porém, reúne o Xirianá e o Txapakura num Macro-Xirianá, situado em sua seção SE, na qual inclui também alguns membros do Andino-Equatorial de GREENBERG, como o Tupi, mas não o Aruak, que para êle pertence à Seção C, juntamente com o Chibcha. Ora, eu mesmo já tive ocasião de verificar, com resultado negativo, a vinculação do Xirianá com o Txapakura proposta por SWADESH [12]. Por outro lado, KINGSLEY NOBLE, em sua recente monografia comparativa do Aruak, embora declarando basear seu método de trabalho na mesma fundamentação teórica de GREENBERG e partindo da classificação dêste, exclui de seu estudo justamente o grupo Txapakura [13]. Um outro grupo importante, com o qual eu tenho trabalhado, é o Tupi. GREENBERG coloca-o, ao lado do Aruak, na seção Equatorial do filo Andino-Equatorial, ao passo que SWADESH o põe na sua Seção SE, onde, como acabamos de ver, não está o

[11] Vide nota [1].

[12] RODRIGUES, ARYON DALL'IGNA, 1960, Über die Sprache der Surára und Pakidái. *Mitt. Mus. Völkerkunde, Hamburg,* 26: 134-138.

[13] Obra citada, p. 9.

Aruak (que é C). No momento estou ordenando as evidências de um vínculo bastante nítido entre o Tupi e o Karib — que é do filo Jê-Pano-Karib para GREENBERG e da Seção S para SWADESH —, ao passo que não me foi possível ainda detectar quaisquer evidências favoráveis a uma maior aproximação do Tupi ao Aruak.

Êstes exemplos dão uma idéia do caráter aleatório dessas classificações de grande amplitude feitas mediante a inspeção de dados inadequados. Os grandes agrupamentos aí postulados devem ser encarados, antes de tudo, como sugestões de possibilidades, com variado grau de plausibilidade, e não como fatos verificados. Neste momento de transição e de desenvolvimento sensível de nosso conhecimento sôbre as línguas da Amazônia e da América do Sul em geral, serão de grande importância essas ousadas classificações de SWADESH e GREENBERG, se, como já salientei em outra oportunidade a propósito da de SWADESH [14], se impuserem como um desafio aos pesquisadores que, ao recolher e elaborar os dados necessários para verificar as múltiplas hipóteses nelas implícitas, ampliarão e aprofundarão o conhecimento das línguas indígenas. A mim me parece que é justamente a aceitação dêsse desafio, conjugada com o aproveitamento dos novos dados oferecidos pela intensa e extensa atividade descritiva em curso, que vai determinar o desenvolvimento da lingüística comparativa da Amazônia e do continente em geral, nos próximos anos.

Com efeito, o estudo comparativo do grupo Aruak, já aqui várias vêzes mencionado, da autoria de KINGSLEY NOBLE, foi feito por sugestão de CHARLES WAGLEY, justamente para tentar obter clareza e segurança num ponto em que havia evidentes conflitos classificatórios. Por outro lado, o maior acúmulo de novos dados referentes a alguns grupos, tem levado à realização de estudos comparativos e reconstrutivos ainda inéditos: IRVINE DAVIS, quando professor visitante da Universidade de Brasília, em 1963-64, elaborou um trabalho dessa natureza sôbre as línguas Jê (que anteriormente tinham sido objeto de um estudo glotocronológico baseado em material muito precário por J. WILBERT), o qual está entregue para publicação no primeiro número da nova revista "Estudos Linguísticos", que deverá aparecer em São Paulo; a lingüista canadense OLIVE SHELL, trabalhando com o Summer Institute of Linguistics no Peru, empreendeu estudo da mesma natureza com as línguas do

[14] RODRIGUES, ARYON D., 1963, Os estudos de lingüística indígena no Brasil. *Rev. Antropol.*, São Paulo, 11: 9-21, (vide p. 15).

grupo Pano; no Museu Nacional do Rio de Janeiro, MÍRIAM LEMLE está trabalhando no mesmo sentido com línguas da família Tupi-Guarani, e eu mesmo estou trabalhando com os grupos Tupi e Karib. E' provável que haja ainda outros estudos comparativos em andamento, dos quais não tenho conhecimento.

Para concluir esta exposição e completar esta vista panorâmica do estado atual da pesquisa dos grupos lingüísticos na Amazônia, farei breve referência a um tipo de problemas lingüísticos que até agora não foram objeto de investigações mais detidas, mas que são também dos mais interessantes que oferece a Amazônia ao lingüista. Refiro-me aos problemas aculturativos, criados pelas situações de contatos de línguas. A primeira língua que se impõe à nossa consideração, neste caso, é a Língua Geral ou Nheengatu, a qual, tendo-se tornado língua franca e tendo-se expandido com a ocupação da Amazônia, desde o século 17, não só está marcada em sua estrutura pelos contatos, mas deixou suas próprias marcas em grande quantidade de outras línguas indígenas ao longo de quase todo o curso do Amazonas e de seus afluentes. Embora disponhamos de uma quantidade apreciável de documentos sôbre essa língua, faltam-nos descrições modernas de quaisquer de seus dialetos ainda falados e, sobretudo, informações sôbre a natureza das situações de contato em que ela é falada. Além da região do alto rio Negro, e do Içana, onde ela ainda é bastante usada, mas onde também está em declínio, parece que só em um ou outro ponto da margem esquerda do Amazonas é ela ainda conhecida ou lembrada, mas já quase não se fala.

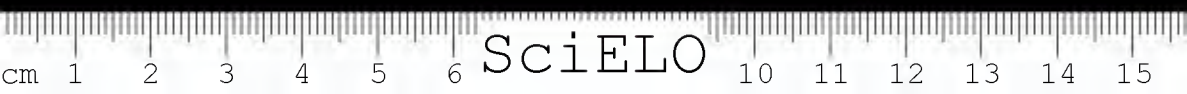
À diferença da Língua Geral, que foi a língua franca da primeira fase da expansão da sociedade brasileira na Amazônia, com o aspecto, portanto, de "língua de civilização", originalmente estranha às populações indígenas, há nesta região outras línguas que, em situações particulares de contato tribal, tornaram-se línguas francas independentemente da nova sociedade de tipo europeu; casos sôbre que temos informações, mas que ainda não foram estudados, são o do Tukano nos rios Uaupés e Tiquié e o do Makurap no Guaporé. Já o Quechua, usado como língua franca na Amazônia peruana e equatoriana, provàvelmente combina os dois tipos de situação, aproximando-se mais, entretanto, da situação da Língua Geral. Também o contato de línguas no alto Xingu, onde há intensa interação entre idiomas dos grupos Tupi, Aruak, Karib e Zé, e onde é provável que o Kamayurá exerça até certo ponto a função de língua franca, deve ser

estudado cuidadosamente. Objeto não menos importante de investigação lingüística é a aculturação em cada língua indígena que se acha em contato mais ou menos intenso com a "língua de civilização" da região respectiva.

E, por fim, não se deve esquecer que línguas européias, como o português e o espanhol, no processo de expansão em que estão envolvidas, passam por situações de simples contato, assumem freqüentemente o papel de língua franca e, afinal, tornam-se língua única de novas populações, oferecendo, em tôdas essas fases, uma infinidade de características que precisam ser registradas e analisadas para ampliar nosso conhecimento e nossa compreensão dos processos de contato e aculturação lingüística [15].

---

[15] Em sua recente obra sôbre a aculturação indígena, EGON SCHADEN incluiu um capítulo sôbre "A aculturação no plano lingüístico", no qual, ressaltando a falta de estudos, assinala também vários aspectos da aculturação lingüística que merecem ser investigados e aponta mais alguns casos de provável desenvolvimento de línguas francas na Amazônia. Vide EGON SCHADEN, *Aculturação Indígena* (= *Revista de Antropologia* 13), São Paulo, 1965, pp. 185-192.

Atas do Simpósio sôbre a Biota Amazônica
Vol. 2 (Antropologia): 41-55 — 1967

O ESTUDO DAS COMUNIDADES AMAZÔNICAS

CHARLES WAGLEY
Columbia University, New York, U.S.A.

Apesar dos inúmeros volumes escritos por viajantes, naturalistas, geógrafos, etnógrafos, historiadores, folcloristas, e outros, que tratam da ocupação humana do vale do Amazonas, o estudo da comunidade humana tem sido mais ou menos esquecido. Isso é especialmente verdade se nos limitarmos à pesquisa que utiliza o método moderno de estudo de comunidade. Êsse método conforme diz Conrad Arensberg, "é aquêle... em que o problema é examinado em confronto ou dentro do meio que condiciona o comportamento e atitudes dos indivíduos que integram *a vida de uma determinada comunidade.* Tem por objetivo estudar o comportamento e as atitudes *in vivo* pela observação e não *in vitro* por separação e abstração ou experimentalmente como um modêlo." (ARENSBERG & KIMBALL, 1965: 29). Em outras palavras, o estudo de comunidade descreve e analisa as realidades da vida dentro do contexto de uma unidade natural da sociedade humana — a comunidade. É concreto, específico e empírico, mas, também, analítico e teórico.

O método de estudo de comunidade usado pelos antropologistas e sociólogos implica um conhecimento íntimo da comunidade estudada. O pesquisador, ou a equipe de pesquisadores terá que viver numa determinada comunidade por muitos meses — freqüentemente um ano ou mais. Êle usa a técnica bem conhecida de pesquisa antropológica do "observador participante" — que é a aprendizagem pela experiência de primeira mão vivendo a vida da comunidade. O pesquisador entrevista também muitos indivíduos em tôdas as posições da hierarquia da comunidade. Pode ainda utilizar técnicas do questionário e mesmo lançar mão de material impresso em periódicos, jornais ou existentes em arquivos locais. Como exemplos de estudos de comunidade modernos no Brasil citaremos o estudo de Cunha em

São Paulo, por WILLEMS (1942); o de Itapetinga, em São Paulo, por NOGUEIRA (1962); o de Minas Velhas na Bahia, por HARRIS (1956); e o estudo realizado por mim e GALVÃO de uma pequena comunidade do Vale do Amazonas em... 1948-49 (WAGLEY, 1964; e GALVÃO, 1955).

Tais estudos de comunidade apresentam vários problemas. Entre êles gostaria de salientar apenas dois. Primeiramente, o problema da "unidade de estudo". O que é uma comunidade humana em determinada região do globo? Será uma grande cidade como Belém ou Manaus? Será uma cidade sede de um município? Será um barracão comercial cercado de casas espalhadas em volta onde residem famílias que se acham ligadas ao seringalista pelo crédito e outros laços econômicos? Será talvez um pequeno agrupamento de roceiros — ou será, todavia, uma grande fazenda de gado?

Em segundo lugar, pergunta-se qual é a relação da unidade a ser estudada com a sociedade regional maior? As comunidades modernas não são unidades sociais isoladas como as tribos. De alguma forma elas participam da vida regional econômica, política, religiosa e social. São acima de tudo o resultado da história da região a que pertencem. Assim, qualquer que seja a unidade que se escolha é possível estudá-la como um fenômeno isolado sem se levar em consideração o panorama social da região a que ela pertence.

Gostaria de examinar aqui êsses problemas do estudo de comunidade naquilo em que se relaciona com a Amazônia. Para isso tomarei êsses problemas em ordem inversa. Analisarei, primeiramente, a formação das comunidades amazônicas através da história e, assim fazendo, procurarei relacionar as mesmas ao cenário regional. Em segundo lugar, desejaria apresentar um "modêlo" esquematizado de comunidade amazônica para pesquisa futura.

II

Da trama complexa de seu meio-ambiente, herança cultural e fatores históricos, cada região do mundo tem produzido um tipo peculiar de comunidade humana. As características bem marcadas da região amazônica, em seu meio-ambiente, história e cultura, produziram um tipo distinto de comunidade humana. A evolução e formação da comunidade na Amazônia processou-se em vários períodos históricos. Cada um dêsses períodos foi marcado por um conjunto de circunstâncias significativas que contribuíram para modificar a estrutura da comunidade. Deve-se observar que o processo social ca-

racterístico de uma época nem sempre terminou com a época definida, estendendo-se muitas vêzes até a época atual.

Galvão, em seu conhecido estudo da vida religiosa de uma pequena comunidade, nos fornece uma excelente história esquemática da formação da cultura regional amazônica (1955: 148-173). Em geral os períodos históricos de Galvão e as diferentes influências sociais sofridas em cada período aplicam-se à formação e transformação da comunidade amazônica. O resumo histórico que se segue, apoia-se bastante na reconstrução de Galvão sem, contudo, identificar-se com ela. (Devo acrescentar que ambos os trabalhos baseiam-se em grande parte em Reis, 1942).

Ao meu ver distingue-se na história amazônica cinco épocas ou períodos cada qual marcado por processos característicos.

1. *Primeiras Comunidades Luso--Brasileiras* 1600-1754

Êsse período é caracterizado pela exploração por europeus do Vale do Amazonas e pela continuação dos contatos iniciais dos mesmos com os povos indígenas, iniciados no século 16. Porém, mais importante ainda, foi nesse período que os portuguêses iniciaram o estabelecimento de colônias permanentes na Amazônia. Essas colônias, em geral, tomaram a forma de uma fortificação ou de uma sede de missão religiosa. A fim de repelir a intrusão de holandeses, franceses e inglêses (que ali haviam estabelecido postos militares), os portuguêses construíram fortes em vários pontos estratégicos, ao longo tanto do alto como do baixo Amazonas (êstes com o fito de impedir o avanço espanhol). Em volta dêsses fortes uma população variada ia crescendo, composta de índios catequizados, mercadores portuguêses, e até mesmo colonos. Tornaram-se os núcleos de futuras pequenas cidades e o refúgio da população rural.

Da mesma forma, em outras localidades estratégicas ao longo das vias fluviais, os missionários católicos iam estabelecendo suas missões ou "aldeamentos". Quer fôssem Jesuitas (sul do Amazonas), Franciscanos (norte do Amazonas), Carmelitas, ou de outra Ordem, o que os missionários católicos procuravam era a catequese dos índios e sua sujeição. Os missionários encontravam-se em desacôrdo fundamental com os militares e os poucos colonos. Queriam proteger a população indígena contra a autoridade civil-militar, que buscava o índio como mão-de-obra. Como diz o escritor americano Nash, estabeleceu-se uma luta "entre o caçador de escravo brasileiro que queria o corpo do índio e os Je-

suitas que queriam a sua alma, luta essa em que o aborígene americano estava fadado a perder ambas as coisas" (1926: 106).

Foram os missionários que introduziram na formação da comunidade e da cultura amazônica um processo fundamental — isto é, o processo de "Tupinização" ou melhor, de "Jesuitização e Tupinização" — para cometer dois barbarismos, tanto em inglês como em português. Tendo encontrado o tupi-guarani ao longo do litoral do Brasil, acharam os missionários que esta era a língua indígena mais espalhada no país, e adotaram-na para a catequese e pregação da fé. Com a ajuda de seus colegas do sul, reduziram o tupi à forma de um compêndio europeu. Assim padronizado, tornou-se o tupi a "língua geral", a língua que deu ao Amazonas todos os seus nomes, de sua flora, de sua fauna e de seus lugares, incluindo comunidades. Índios que falavam caraíba, arauaca, tucano e centenas de outras línguas, aprendiam tupi, quando trazidos rio abaixo para os postos das missões, em "descimentos". Eram também "Jesuitizados" a medida que iam se familiarizando com o "nôvo regime" das missões e aprendiam o ofício de carpinteiro, de pedreiro e outros usuais na Europa.

Foi nesse período da história que a comunidade amazônica tomou forma. Era então um forte com uma população mista em volta ou uma missão com residentes índios e grupos tribais nas cabeceiras do rio.

2. *Comunidades Civis Amazônicas* 1759-1850

O processo de formação de uma classe agrária oriunda do índio tribal do Amazonas foi acelerado pelo Marquês de Pombal, Primeiro-Ministro de Portugal nos meados do século 18. Em 1755 Pombal promulgou leis assegurando a liberdade dos índios tanto em relação aos colonistas como em relação aos missionários (REIS, 1942: 37). Colônias que eram "aldeamentos" controlados por missionários, subitamente tornaram-se vilas e cidades. Cidades tais como Macapá, Oeiras, Melgação, Portel, Almeirim, Monte Alegre, Faro e muitas outras passaram a "Vilas" ou povoações civis. Ordens foram dadas para que dali por diante se falasse apenas o português em vez de "língua geral". Incentivos especiais tais como concessão de terras, ferramentas agrícolas gratis, isenção de impostos e até mesmo cargos políticos eram oferecidos a europeus que se casassem com mulheres indígenas (REIS, 1942: 40). Finalmente, em 1759, os jesuitas eram expulsos do Brasil. A política nessa época era francamente em favor da as-

similação da população indígena. Ràpidamente formou-se no Amazonas uma classe agrícola.

Pelos fins do período colonial, o vale do Amazonas já possuia uma série de centros burocráticos e comerciais (cidades e vilas) e uma população rural grande, de origem racial mista, vivendo sob padrões culturais derivados de uma herança ibérica e ameríndia. Embora tribos autóctonas continuassem a viver nas regiões afastadas do vale e as guerras contra os índios persistissem ainda, as comunidades à margem dos rios mais importantes já eram luso-brasileiras. O desenvolvimento dessa cultura e comunidade "creole" luso-brasileira foi perturbado pela guerra civil da *cabanagem,* que irrompeu logo depois da independência e prolongou-se por mais de sete anos (1833-1840). Os *cabanos* eram luso-brasileiros natos e orgulhavam-se da nova cultura amazônica — um dêles chamava-se *Domingo Onça.* A *cabanagem* foi uma luta sangrenta, desastrosa para a vida das comunidades amazônicas — a população fugia e as cidades eram quase que inteiramente destruídas — tornou, porém, mais forte no povo o sentimento de pertencer a uma cultura regional amazônica distinta.

Pelos meados do século 19, a vida da comunidade amazônica tinha se tornado relativamente estável. Várias descrições excelentes como as de Bates, Agassiz e Veríssimo nos dão uma idéia exata do caráter Íbero-Ameríndio da vida da comunidade amazônica. * Concordam todos quanto aos padrões básicos adotados. Apesar dos esforços de Pombal, tupi ou "língua geral", era ainda a língua básica da população rural. Até mesmo o ritual católico ainda era cantado em tupi. Contudo, por essa época, a cultura rural do Amazonas já era essencialmente ibérica. Mrs. Agassiz, por exemplo, descreve uma índia velha, horrenda, que praticava ritos estranhos, benzendo-se e atirando beijos para o interior de uma mala na qual se via uma imagem de "Nossa Senhora de Nazareth" (Agassiz, 1896: 181). A maioria das outras características folclóricas descritas por êsses viajantes era de origem lusitana com sugestões apenas de influência indígena.

A população rural do Amazonas — os chamados caboclos — biològicamente ainda era na maioria ameríndia — porém, culturalmente, já era luso-brasileira. Ainda assim, êsses camponeses, índios ou caboclos, eram para os europeus da cidade e vilas, semi-bárbaros e, de fato, a sua maneira de viver, era realmente muito semelhante a do índio. O lusitano e o mestiço de alta classe olhavam o caboclo com desprêzo — pois eram descenden-

* Bates 1848-59, Agassiz 1865-66,, Veríssimo *antes* de 1878.

tes de selvagens que até recentemente haviam sido escravos.

Nessa época, a disposição física das cidades do Amazonas refletia bem o abismo social e econômico existente entre europeus e mestiços europeizados e a massa do povo descendente de índios. SMITH diz que "quase tôda cidade amazônica acha-se dividida em cidade pròpriamente e aldeia; a primeira a cidade moderna; a última o agrupamento original indígena de onde ela nasceu" (1879: 118). A "cidade" era o bairro onde moravam os comerciantes, funcionários públicos, proprietários de terras, e outros elementos da alta classe, principalmente de descendência européia, ao passo que na "aldeia" viviam os "caboclos" descendentes de índio. A lembrança da dicotomia *cidade-aldeia* perdura ainda em algumas comunidades amazônicas tais como Santarém e Bragança para mencionar apenas duas. (BORDALLO DA SILVA, 1959: 5).

Até 1852, calculava-se que da população do vale do Amazonas 57% era composta de índios, 26% de mamelucos (de descendência mista de branco e índio), e o restante de negros e europeus. (Nunca houve um grande número de negros no Amazonas). (DIEGUES JÚNIOR,... 1960: 198). Os chamados "índios" (i.e. caboclos) eram os que serviam de remadores nas canôas, os que pescavam e caçavam, os que trabalhavam em serviços domésticos e públicos, os que criavam gado, os que serviam nas fôrças armadas, os que trabalhavam nos estaleiros navais e os que colhiam nas florestas os produtos de exportação (REIS, 1942: 48). Constituiam a fôrça básica de trabalho na comunidade amazônica, a qual era formada apenas por duas classes sociais — a classe dominante dos europeus e mestiços luso-brasileiros e a baixa dos caboclos.

3. 1850-1912. *A Era da Borracha*

Depois de 1850 um elemento nôvo começou a influir na vida da comunidade amazônica, isto é, a coleta e exportação da borracha silvestre. Não é necessário recontar a história do surto da borracha nos últimos anos do século 19 e na primeira década do século atual. Bastará mostrar como essa indústria afetou a comunidade amazônica e o conjunto da sociedade regional. Em primeiro lugar, ela promoveu um contato mais íntimo da região amazônica e suas comunidades com o mundo externo. Com o rio Amazonas aberto à navegação internacional, em 1857, vapores da Europa e dos Estados Unidos atracavam em Belém e Manaus para carregar. A borracha atraía gente de outras partes do Brasil e de todo o mundo. (Por exemplo, um grupo de judeus sefarditas da Áfri-

ca do Norte emigrou nessa época para o Amazonas). Em segundo lugar, o surto da borracha trouxe para quase tôdas as comunidades do Amazonas um elemento cultural nôvo e numèricamente importante — isto é, o nordestino — vindo do Ceará, Rio Grande do Norte, Piauí e outros Estados do nordeste do Brasil. A sêca de 1877 foi uma das mais severas das que afligem periòdicamente o sertão do nordeste. SMITH, que visitou o Ceará em 1879, calculou em cêrca de 500.000 o número de mortes por efeito da sêca no período de...... 1877-1878. Os retirantes encheram as cidades do litoral e muitos transportaram-se para o Amazonas em busca de trabalho nos seringais. Com a procura sempre crescente da borracha e continuação das sêcas no nordeste, a emigração para o Amazonas continuou aumentando sempre. Entre 1872 e 1900, o Amazonas e o Pará dobraram sua população (de 332.847 para...... 695.112 habitantes) e de 1900 a 1912, a população dêsses Estados (incluindo o Acre) dobrou novamente (DIEGUES JUNIOR, 1960: 207). Para êsse aumento espantoso de população a imigração do nordeste concorreu com uma grande proporção.

Êsses imigrantes, genèricamente chamados cearenses ou paroaras, eram na maior parte vaqueiros e pequenos lavradores, ao passo que o caboclo do Amazonas era antes de tudo um extrator ou seringueiro cuja pequena horta ou roçado constituia apenas elemento incidental em suas atividades extrativas.

O nordestino diferenciava-se do caboclo do Amazonas em hábitos e costumes regionais. Trouxe para a comunidade amazônica um folclore diferente, novas formas de festas (provàvelmente o boi-bumbá), e um nôvo elemento racial. Muitos tornaram-se pequenos comerciantes, pequenos proprietários e até mesmo artesãos. Começaram a formar uma classe média entre a aristocracia colonial amazônica e a massa da classe dos caboclos.

4. 1912-1942 *Era da Decadência*

O craque do surto da borracha em 1912 é bem conhecido. A região do Amazonas entrou num período de declínio. Todo o sistema comercial, baseado na extensão do crédito, entrou em colapso. As casas comerciais e os pequenos barracões comerciais continuaram com seus negócios em escala reduzida. A população de muitas cidades pequenas começou a decrescer, com os seus habitantes saindo para procurar trabalho em outros lugares ou voltando para o nordeste. As populações rurais fora das cidades e vilas passaram a viver novamente em isolamento, sobrevivendo com

dificuldade, da pesca, da agricultura de subsistência e extração de alguns produtos que podiam ser vendidos por preço razoável, tais como castanha-do-pará, óleo de pau-rosa, timbó e cumaru.

De 1912 a 1942 as transformações sociais e culturais na comunidade amazônica processaram-se com lentidão. A cultura híbrida do caboclo rural continuou em essência e os nordestinos que ficaram, pela influência do meio-ambiente e a falta de recursos próprios, identificaram-se com a cultura regional amazônica. A comunidade amazônica viu-se reduzida novamente a um sistema essencialmente constituído por duas classes — uma classe alta, relativamente empobrecida (conhecida como "gente de primeira") e uma classe mais baixa constituída por caboclos e nordestinos realmente pobres ("gente de segunda").

5. *De* 1942 *até o Presente. Uma Era de Transformação Social*

Foi de fato o "Discurso do Amazonas" do Presidente Getúlio Vargas, em 1946, que anunciou o período contemporâneo de transformação social para a maioria das comunidades do Amazonas. Embora tenha sido a Segunda Guerra Mundial a responsável pelo nôvo interêsse do Brasil e do mundo pelos seus produtos e bem-estar de seu povo. Organizações tais como SPVEA, Instituto de Pesquisas da Amazônia, SESP, e outras, exerceram nesse período uma influência considerável sôbre as comunidades amazônicas. De 1942 até o presente, as transformações na Amazônia não têm sido tão dinâmicas como no sul do Brasil. (Embora tenha ouvido dizer que Belém tem mudado mais do que qualquer outra cidade brasileira). Nas cidades, porém, e nas zonas rurais, o isolamento foi quebrado. A população cresceu, há novos produtos no mercado como madeira laminada, pimenta-do-reino, juta, novidades na agricultura, estrada de rodagem que liga a Amazônia ao sul do Brasil e transporte aéreo freqüente. Nas pequenas cidades surgiu um nôvo segmento — alguma coisa como uma "classe média" — como diz BORDALLO DA SILVA... "a hierarquia social tão defendida antigamente não obedece agora aquêles mesmos padrões rígidos que separavam as classes (1959: 11). Embora conservando muita coisa do passado, a comunidade amazônica começa agora a adquirir algumas das características da sociedade aberta moderna.

III

Um "modêlo" é uma construção abstrata derivada de dados empíricos, reduzida, porém, ao esqueleto

teórico da realidade. Um modêlo, de certo modo, conserva a mesma relação para com o edifício que a planta do arquiteto. Nas ciências sociais, a construção do modêlo baseia-se no estudo de casos individuais e comparação entre os mesmos. Um modêlo estabelece hipótese — ou melhor — um conjunto de hipóteses — a ser modificado a medida que a pesquisa subseqüente corrige ou modifica completamente o conjunto abstrato do qual se originou. Nas páginas finais de minha comunicação, procurarei apresentar um "modêlo" de uma comunidade amazônica, a ser corrigido por outros, melhor informados, pesquisadores do futuro.

Primeiramente, o que é uma comunidade amazônica? * Qual a sua organização espacial e inter-relação das partes espacialmente organizadas? Uma comunidade amazônica é uma comunidade rural-urbana. Possui um *centro* urbano, embora êsse centro urbano possa se limitar a apenas algumas centenas de habitantes. Êsse centro é por excelência, a *sede do município* onde as atividades governamentais, burocráticas, comerciais e religiosas se concentram. Há, porém, outros conjuntos urbanos que podem servir de centro de uma comunidade — uma serraria grande, uma *vila* em crescimento, ou mesmo um pôsto de missionários. Tais centros "urbanos" não precisam ser grandes; podem ter uma população pequena de duzentos habitantes ou de alguns milhares.

Ligados a tais centros urbanos há uma série de agrupamentos rurais, que fazem parte igualmente da comunidade. Tais agrupamentos, ou melhor vizinhanças, podem ter formas várias: 1) uma pequena vila ou povoado; 2) casas espalhadas ao longo de um rio ou igarapé; 3) ou ainda casas espalhadas numa grande propriedade ou fazenda. Os residentes dessas vizinhanças mantém relações constantes e íntimas. Os moradores dessas subunidades da comunidade maior, têm um sentimento forte de solidariedade e de grupo.

Os moradores de uma vizinhança podem ser aparentados entre si. A cooperação — como as reuniões de trabalho ou "muxirão" — é coisa comum em tais vizinhanças. Às vêzes essas vizinhanças possuem, também, uma organização formal baseada numa irmandade religiosa dedicada a um determinado santo. Em tais casos, os dirigentes das irmandades são os líderes das vizinhanças. Existem outras vizinhanças que possuem apenas uma organização social rudimentar ou até mesmo que não possuem orga-

* Convém assinalar de que não me refiro aqui a Belém ou Manaus ou mesmo Santarém — mas sim de uma "pequena comunidade" (*little community*) na maneira descrita por Redfield (1955).

nização alguma; nesses casos a liderança reverte a um comerciante local ou a um fazendeiro para quem os residentes da localidade trabalham.

Cada freguesia ou sítio de uma comunidade constitui uma subunidade claramente distinguível. Seus habitantes, contudo, mantém ligações com o centro urbano da comunidade e por isso mesmo acham-se inter-relacionados uns aos outros. Os moradores dessas vizinhanças visitam o centro urbano com maior ou menor freqüência para fazer compras ou vender mercadorias, para batizar seus filhos, casar, pagar impostos, assistir a uma festa secular ou religiosa, ou para outras finalidades. Ficam conhecendo muitos dos residentes do centro urbano, mas poderão se sentir deslocados nesse ambiente mais amplo. Além do centro urbano os moradores de uma vizinhança, também, mantém relações com residentes de outras freguesias dentro da constelação que forma a comunidade e até se casam entre si. As relações que existem entre uma vizinhança e outra, causadas por visitas feitas em ocasião de uma festa de santo, ou um jôgo de futebol, contribuem para que os habitantes dessas subunidades se tornem conscientes da comunidade de maior em que vivem e a qual pertencem.

Conforme foi dito antes, as comunidades da Amazônia são formadas clàssicamente por duas classes sócio-econômicas. A classe dominante desempenha um papel importante na união da comunidade. Compõe-se de indivíduos alfabetizados, de comerciantes, políticos, burocratas, proprietários de terras e, às vêzes, até de profissionais. Vivem no centro urbano — ou freqüentam constantemente o centro. Em contraste com o caboclo da zona rural, seu grupo de relações estende-se por tôda a comunidade e vai mesmo além dela, atingindo tôda uma região. Como são os patrões de uma grande variedade de indivíduos exercem — como classe — uma liderança real sôbre as várias vizinhanças rurais.

Pode-se dizer que o tipo de uma comunidade amazônica é determinado pelas condições ecológicas específicas da localidade e de sua economia básica. Dentro da vasta região amazônica há uma variedade infinita de zonas ecológicas que se estendem desde a ilha de Marajó e Zona Bragantina até ao baixo Amazonas e as variadas regiões do alto Amazonas. Acresce ainda que num município, — e geralmente em qualquer uma comunidade como a que é definida aqui —, há em geral várias "micro-áreas ecológicas" conforme BORDALLO DA SILVA as denomina. Em cada uma dessas grandes zonas ecológicas, e

mesmo nas pequenas micro-áreas, há adaptações econômicas características — extração da borracha, colheita da castanha-do-pará, ou outro produto natural; cultivo da mandioca e outros produtos alimentícios; plantio da juta, pimenta-do-reino e outros produtos de exportação; exploração de madeiras de lei nativas; pesca nos rios e igarapés e no litoral; e inúmeras outras atividades. Qualquer zona, portanto, pode contar várias micro-áreas, cada uma com suas adaptações ecológicas características. Assim é que BORDALLO DA SILVA distingue e classifica cinco micro-áreas ecológicas perfeitamente características no município de Bragança: 1) área marítima ou de pesca; 2) área dos campos ou de pecuária e tabaco; 3) área das várzeas; 4) área da fibra; 5) área da farinha e cereais (BORDALLO DA SILVA, 1959: 7).

Uma comunidade amazônica encerra caracterìsticamente várias micro-áreas — e, caracterìsticamente, cada vizinhança da comunidade acha-se limitada a um tipo de adaptação ecológica de acôrdo com a micro-área específica da comunidade na qual se acha localizada. A micro-área específica e suas atividades econômicas características tendem a influenciar o padrão social do grupo, o tipo de relações entre os indivíduos e o grau de coesão de um agrupamento rural ou freguezia amazônica.

Algumas dessas afirmações abstratas acêrca de um modêlo, talvez possam ser melhor explicadas tomando por referência Itá, a comunidade amazônica, que eu conheço melhor. Itá é sede de um município, porém, a comunidade de Itá pròpriamente dita compreende apenas 1/5 do território total do mesmo município. Em 1950, a população do município, era de cêrca de 10.000 habitantes, dos quais sòmente cêrca de 2.000 (500 no centro urbano e parte dos 1.500 nas vizinhanças ou freguezias) tinham noção de pertencer a comunidade de Itá. Os demais iam a outros lugares, povoados ou vilas para atender suas necessidades essenciais. Relacionadas ìntimamente ao centro urbano existiam cêrca de 20 vizinhanças bem definidas que, conjuntamente com a cidade, formavam a comunidade de Itá.

A comunidade de Itá compreende duas micro-áreas: a área de "terra-firme" na mesma margem do Amazonas, em que a cidade está localizada; e as ilhas e várzeas do outro lado do rio. A adaptação econômica característica das vizinhanças localizadas em "terra firme" é constituída pelo cultivo do solo por roceiros que produzem farinha de mandioca e outros alimentos para seu próprio consumo e venda. A atividade econômica dos

habitantes das vizinhanças, localizadas nas ilhas e várzea, restringe-se a extração da borracha.

O tipo de atividade econômica da micro-área tende a determinar o padrão da distribuição da população e sua relação com a cidade de Itá. As vizinhanças formadas por roceiros na comunidade de Itá indicam, algumas delas, uma tendência para o padrão social nucleado. Os residentes dessas vizinhanças são propensos a ter relações diretas com as casas comerciais de Itá em vez do barracão local. Em geral essas vizinhanças possuem uma irmandade religiosa bem organizada e líderes reconhecidos. Nas vizinhanças habitadas por seringueiros, ao contrário, as habitações são esparsas e separadas entre si por uma distância que vai de 300 a 800 metros pela necessidade ao acesso às estradas que exploram. Os residentes destas vizinhanças acham-se fortemente ligados ao comerciante local — patrão e seringalista — o qual em geral mantém o seu estabelecimento na zona rural fora da cidade de Itá. Assim os moradores de uma vizinhança de seringueiros mantêm relações apenas indiretamente com a cidade através do patrão, do qual dependem pela concessão de crédito. Tais vizinhanças raramente possuem confrarias religiosas bem organizadas. Muitas vêzes celebram festivamente o dia do santo de devoção do patrão. O barracão serve ao mesmo tempo de capela e de sala para as festas locais. Na comunidade de Itá, as vizinhanças de roceiros e de seringueiros são organizadas de forma bastante diversa e suas ligações com o centro da comunidade são também diferentes.

IV

Finalmente, gostaria de sugerir ou lembrar aqui que iniciamos apenas o estudo sociológico e antropológico da Amazônia. Uma série de estudos empíricos das comunidades da Amazônia, em várias de suas subregiões, é necessário para pôr a prova e modificar as hipóteses apresentadas aqui e sugeridas pelos poucos estudos de que dispomos. No presente trabalho, voltei a endossar a análise esquemática de GALVÃO dos períodos de influência diferentes na formação da comunidade amazônica. Esta análise, baseada na história, é como a análise "de períodos" de LA FARGE, (1940), relativa a Guatemala, uma transposição de fatos e tendências históricas para o nível da comunidade. Projeta ao período histórico a concepção de estratificação do arqueólogo.

Procurarei também delinear um modêlo abstrato de uma comunidade amazônica — o qual se constitui de um centro-urbano e suas

vizinhanças de moradores rurais agregados. Essas vizinhanças diferem entre si em têrmos de micro-ecologia e aspirações econômicas básicas. Êsses mesmos fatôres tendem a determinar a forma que o agrupamento toma e suas relações com a comunidade maior. A estrutura da comunidade amazônica não difere, fundamentalmente da estrutura das comunidades de outras regiões do Brasil, porém, a vastidão da região e a fôrça do meio ambiente concorrem para que apresente características únicas. Para os pesquisadores do futuro, fica a tarefa de estabelecer uma tipologia das vizinhanças rurais e comunidades da Amazônia, baseada na variedade das adaptações ecológicas.

SUMÁRIO

Apesar dos inúmeros volumes escritos por viajantes, naturalistas, geógrafos, etnógrafos, historiadores, folcloristas e outros, que tratam da ocupação humana no vale do Amazonas, o estudo da comunidade humana tem sido mais ou menos esquecido. Isso é mais verdadeiro se nos limitarmos à pesquisa que utiliza o método moderno de estudo de comunidade.

Como exemplos de estudos de comunidades modernas no Brasil citaremos o de Cunha em São Paulo, por WILLEMS (1942); o de Itapetininga, em São Paulo, por NOGUEIRA (1962); o de Minas Velhas, na Bahia, por HARRIS (1956); e o realizado por mim e GALVÃO de uma pequena comunidade no vale do Amazonas em 1948-49 (WAGLEY, 1964; e GALVÃO, 1955).

Aqui, primeiramente, analisarei a formação das comunidades amazônicas através da história, procurando relacionar as mesmas ao cenário regional, distinguindo cinco épocas ou períodos cada qual marcado por processos característicos: 1. *Primeiras Comunidades Luso-brasileiras* 1600-1754. — 2. *Comunidades Civis Amazônicas*, 1759 — 1850. 3. 1850-1912 — *A Era da Borracha*. — 4. 1912-1942 — *Era da Decadência*. — 5. *De* 1942 até *o Presente — Uma Era de Transformação Social.*

Em segundo lugar, desejaria apresentar um modêlo esquematizado da comunidade amazônica para a pesquisa futura. Uma comunidade amazônica é uma comunidade rural urbana. Possui um *centro* urbano, por excelência a *Sede do Município*, havendo porém outros conjuntos urbanos que podem servir de centro: uma serraria grande, uma *vila* em crescimento, ou mesmo um pôsto de missionários. — Ligados a tais centros há

uma série de agrupamentos rurais (ou melhor dizendo vizinhanças), que podem ter várias formas: 1) uma pequena vila ou povoado; 2) casas espalhadas ao longo de um rio ou igarapé; 3) ou ainda casas espalhadas numa grande propriedade ou fazenda. O tipo de uma comunidade amazônica é determinado pelas condições ecológicas específicas da localidade e de sua economia básica, havendo na região uma variedade infinita de zonas ecológicas que se estendem desde a ilha do Marajó e Zona Bragantina até ao baixo Amazonas. Acresce ainda que, em qualquer comunidade como a que é a definida aqui, há em geral várias "micro-áreas ecológicas" conforme BORDALLO DA SILVA (1959) as denomina. E em cada uma dessas zonas ecológicas e mesmo nas pequenas micro-áreas há adaptações econômicas características.

No presente trabalho voltei a endossar a análise esquemática de GALVÃO (1955), dos períodos de influência diferentes na formação da comunidade amazônica: essa análise, baseada na história, é como a análise "de períodos" de LA FARGE (1940), relativa a Guatemala, uma transposição de fatos e tendências históricas para o nível da comunidade. Procurarei, também, delinear um modêlo abstrato de uma comunidade amazônica, que se constitui de um centro urbano e suas vizinhanças de moradores rurais agregados. Para os pesquisadores futuros fica a tarefa de estabelecer uma tipologia das vizinhanças rurais e comunidades da Amazônia baseada na variedade das adaptações ecológicas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGASSIZ, L. 1896, *A Journey in Brazil.* New York.

ARENSBERG, C. M. & KIMBALL, S. T., 1965, *Culture and Community.* New York, Harcourt & Brace World, Inc.

BATES, H. W., 1875, *The Naturalist on the River Amazon.* 3rd ed., London.

BORDALLO DA SILVA, 1959, *Contribuição ao Estudo do Folclore Amazônico na Zona Bragantina.* Belém.

DIÉGUES JUNIOR, M., 1960, *Regiões Culturais do Brasil.* Rio de Janeiro, Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais.

GALVÃO, E., 1955, *Santos e Visagens: Um Estudo da Vida Religiosa de Itá: Amazonas.* São Paulo, Companhia Editôra Nacional, Brasiliana vol. 284.

HARRIS, M., 1956, *Town and Country in Brazil.* New York.

LA FARGE, O., 1940, *Maya Ethnology*: The Sequence of Cultures in the Maya and their Neighbors, New York.

NASH, R., 1926, *Conquest of Brazil.* New York.

NOGUEIRA, O., 1962, *Família e Comunidade;* Um Estudo Sociológico de Itapetininga, São Paulo. Rio de Janeiro, Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais.

REDFIELD, R., 1955, *The Little Community.* Viewpoints for the study of a human whole. Chicago, University of Chicago Press.

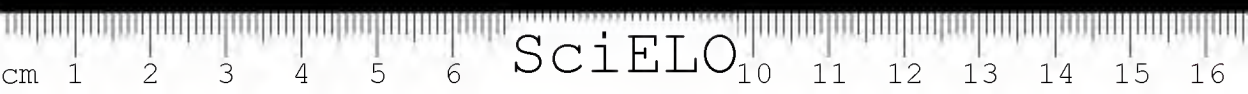
REIS, A. C. F., 1942, *Síntese da História do Pará.* Belém.

SMITH, H. T., 1879, *The Amazon and the Coast.* New York.

VERÍSSIMO DE MATTOS, J., 1887, As Populações Indígenas e Mestiças da Amazônia. *Rev. Inst. Hist. Geogr. Brasil.* 50 (1):

WAGLEY, C., 1964, *Amazon Town: a Study of Man in the Tropics. 2nd ed.,* New York, Alfred A. Knopf.

WILLEMS, E., 1942, *Cunha: Tradição e Transição em uma Cultura Rural do Brasil.* São Paulo.

Atas do Simpósio sôbre a Biota Amazônica
Vol. 2 (Antropologia): 57-68 — 1967

GRUPOS TUPI DO TOCANTINS

EXPEDITO ARNAUD *
Museu Paraense "Emílio Goeldi", Belém, Pará

A presente comunicação aborda sòmente os índios Parakanán e Asurini, [1] localizados à margem esquerda do baixo Tocantins, entre 3º e 5º de Latitude Sul, no que diz respeito aos contatos dos mesmos com a sociedade nacional, sobretudo os decorridos pela ação do Serviço de Proteção aos Índios. A região tem a economia baseada na extração da castanha-do-pará, constituindo-se sua via principal de acesso a Estrada de Ferro do Tocantins, entre Tucuruí (antiga Alcobaça) e Jatobal [2]. As penetrações, em busca dos castanhais aí existentes, começaram a se intensificar pela década de 1920 e, desde então, até recentemente, geraram sucessivos conflitos entre índios e brasileiros, intercalados por expedições punitivas enviadas contra aldeamentos indígenas [3].

---

* Bolsista do Conselho Nacional de Pesquisas.

(1) Além da bibliografia citada, utilizamos, para a elaboração dêste artigo, do seguinte: a) de apontamentos colhidos por ocasião de pesquisas de campo que realizamos ao Baixo Tocantins em 1961 e 1962; b) de documentos existentes no arquivo na 2.ª Inspetoria Regional do S.P.I.; e c) de informações pessoais sobretudo do Sr. Sothero Francisco Ramos, Agente do Pôsto Indígena Trocará. No que respeita ao grupo igualmente de fala Tupi, denominado Suruí-Mujetire, que habita no Médio Tocantins e não referido no texto, cf. LARAIA (1963, 1965).

(2) O Município de Tucuruí, que tem como Sede a cidade do mesmo nome (antiga Alcobaça), foi criado em 1947 com terras desmembradas do Município de Baião. Em 1960 possuia uma população de 5.788 habitantes (3.358 urbanos e 2.230 rurais) (IBGE, 1960). A Estrada de Ferro do Tocantins, iniciada em 1895 e concluída em 1941, tem um percurso de 117 km.

(3) Duas dessas expedições foram organizadas pela direção da Estrada de Ferro. A primeira ocorrida em 1930, chefiada por Balbino Ribeiro, contou com a participação de um destacamento da Fôrça Policial do Estado. Um dos componentes (tenente Manoel Francisco da Silva) ao ser inquirido pelo então encarregado do Pôsto do Tocantins, segundo dados contidos em relatório do mesmo, datado de 1930, teria assim se expressado: "Sr. Alípio, o meu galão é o refrigério de minha família, mas eu prefiro perdê-lo a fazer outra viagem com o mesmo fim desta feita agora. Nunca vi tanta barbaridade". A segunda expedição realizada em 1945, chefiada pelo próprio diretor

Os Parakanán e Asuriní foram muitas vêzes confundidos, inclusive através da literatura etnológica [4]. Sòmente puderam ser definitivamente caracterizados a partir de 1953, data em que se aproximaram, simultâneamente e de modo pacífico, das turmas sob a jurisdição dos Postos Indígenas Pucuruí (antigo Tocantins) e Trocará, respectivamente. O primeiro instalado no Km 67 da Estrada de Ferro e o segundo em um sítio nas proximidades da cidade de Tucuruí [5].

Os Parakanán, segundo NIMUENDAJÚ (1948: 206), foram inicialmente assim denominados pelos Arara-Pariri, a quem, por volta de 1910, expulsaram do antigo território no rio Iriuná, afluente do Pacajá de Portel [6]. Até os dias atuais permanecem isolados, desconhecendo-se exatamente o local onde se encontram suas aldeias que, no entanto, em acôrdo com indicações recentes fornecidas por índios Asuriní do Pôsto do Trocará, devem estar ainda situadas pelas imediações do território de onde expulsaram os Arara, ou seja, entre as cabeceiras dos rios Pacajá e Jacundá.

Na zona tocantina, onde começaram a se fazer notar após 1920, pode ser dada como duvidosa sua participação nos conflitos outrora verificados. Pelo que hoje sabemos, através de documentos do S.P.I. e de velhos informantes, os Parakanán, desde o passado até o presente, nas incursões efetuadas cujo objetivo tem sido a pilhagem, vem operando em bandos compostos até por mais de 100 homens armados de arcos e flechas [7], porém nunca fizeram vítimas. Sempre encon-

da Estrada, teria retornado antes de alcançar as aldeias indígenas. Em acôrdo com depoimentos colhidos pelo S.P.I. tinha a finalidade de aprisionar índios para "amansá-los" em uma ilhota situada confronte à cidade de Tucuruí.

(4) NIMUENDAJU (1948:225)) deu como errônea a indicação de COUDREAU (1897:32) relativa à presença de índios com a denominação Asuriní à margem esquerda do Tocantins. E por sua vez afirmou que, sòmente os Parakanan, incursionavam na mencionada região.

(5) Com referência aos contactos realizados, em 1953, pelas Turmas de Atração do S.P.I. com os Parakanan e Asurini cf. ARNAUD (1961:3-5).

(6) A denominação de Arara-Pariri era aplicada a um sub-grupo Arara, hoje extinto. Cf. NIMUENDAJU (1948: 224-225).

(7) Em 1931 foi registrada no Pôsto do Tocantins uma visita de 115 índios Parakanan: "60 homens, 30 mulheres, 15 crianças em tipóias e 10 meninos entre 10 e 15 anos". A partir de 1953, bandos de 40, 50, 60 e até 100 índios incursionaram na área do Pôsto (Cf. ARNAUD, 1961:20). Um relatório de dezembro de 1964, do mesmo estabelecimento, registra, talvez com certo exagero que, "por ocasião da última excursão dos Parakanan foram conferidos 200 e poucos índios guerreiros"... Ainda em conformidade com o citado relatório, no decorrer de 4 visitas efetuadas durante o ano, os Parakanan conduziram o seguinte: 50 facões, 24 machados, 40 rêdes, 30 calções, 30 calças, 1 quilo de miçangas, 150 sacos de farinha de 60 quilos, 20 ditos de milho, 10 arrobas de tabaco, bem como batatas, macaxeira e bananas.

traram condições favoráveis para a satisfação dos propósitos, sem alterar essa linha de conduta, já que costumam incursionar na época do estio, fora da safra da castanha, quando mínima é a penetração nas matas por parte de elementos regionais, e em um trecho da Estrada de Ferro fracamente povoado. A princípio deparavam apenas esparsos moradores sem condições de reagir; e a partir de 1927 passaram a encontrar ambiente ainda mais propício no Pôsto do S.P.I. instalado nesse ano precisamente na zona onde mais freqüentemente apareciam.

Com o mencionado estabelecimento os contatos dos Parakanán dividem-se em dois períodos distintos. No primeiro, que se estendeu até 1938, data em que podem ter sido vítimas de uma epidemia de sarampo que então grassava pela região (cf. ARNAUD, 1961: 19), costumavam trazer mulheres e crianças. Durante o segundo, iniciado em 1953 e ainda em prosseguimento, os bandos, que têm sido compostos apenas por homens adultos, só passaram a atingir a sede do pôsto após a extinção de um acampamento que se achava estabelecido a 16 km da mesma. Essas visitas, porém, vem se tornando cada vez mais freqüentes e, consoante informações de intérpretes, os Parakanán já teriam prometido deslocar as aldeias para as proximidades do Tocantins. Tratando-se de um grupo possìvelmente numeroso, se isso vier a ocorrer e o S.P.I. não estabelecer, prèviamente, distante da estrada, extensas lavouras e reservas em utensílios para satisfazê-los, principalmente na fase inicial da mudança, acabarão por estender as incursões indo entrar em choque com populações caboclas mais numerosas que as encontradas no passado. De outro modo, considerando-se a carência de recursos sanitários não só no pôsto indígena como no meio regional, dentro de pouco tempo, estarão depopulados pelas epidemias como inúmeros outros grupos tribais.

Os dados obtidos sôbre a cultura Parakanán, durante seus ligeiros contatos com o Pôsto do S.P.I. restringem-se a alguns detalhes sôbre a indumentária masculina, armas, subsistência e filiação lingüística. A indumentária consiste no uso de um pequeno batoque labial, na ausência de furos nos lóbulos das orelhas e de cobre-sexo, bem como no corte do cabelo que é feito rente em forma circular, ou completamente raspado. Como armas usam o arco e a flecha [8]. Por ocasião dos saques os artigos que mais insistentemente procuram são o tabaco, a farinha de mandioca, rê-

[8] O arco dos Parakanan, conforme verificamos pessoalmente por ocasião de um contacto com os mesmos, tem a seção elíptica e não plano-convexa como foi anteriormente registrado. Cf ARNAUD (1961:21).

des, tecidos, fios de algodão, machados, facas e terçados. Costumam colhêr, dos roçados do pôsto, macaxeira, batata, milho e banana. Conduzem também todos os cães que encontram ao alcance dando a entender que os utilizam na caça. Quanto à língua que falam, em aditamento ao que já foi registrado (ARNAUD, 1961: 21), podemos aqui melhor informar que, índios Asuriní, cujo dialeto falado é realmente Tupi, empregados como intérpretes, vêm mantendo entendimentos verbais satisfatórios com os mesmos.

Pela denominação de Asurini são identificadas duas unidades tribais hoje distintas. Uma delas se encontra ainda arredia, habitando, segundo informantes do S.P.I., no antigo território situado entre o rio Xingu e seu afluente Bacajá [9]. E a outra, aqui referida [10], sob a jurisdição do Pôsto Indígena do Trocará, continua localizada à margem esquerda do Tocantins, no mesmo sítio onde surgiu pacìficamente pela primeira vez. Antes dividia-se em dois grupos locais, cujos aldeamentos achavam-se estabelecidos nas regiões do Pacajá de Portel e na Serra do Trocará, esta não muito distante do Tocantins. (cf. ARNAUD, 1961: 7-8).

Segundo fatos já apontados (ARNAUD, 1961: 4-7), êstes foram os índios que, durante quase trinta anos, estiveram em lutas armadas com brasileiros, em uma frente de 80 km compreendida desde o lugar Joana Peres, no Município de Baião, até próximo à vila denominada Breu, no Km 43 da Estrada de Ferro. Ao contrário dos Parakanán que, além de habitarem uma zona não alcançada pelas frentes pioneiras, sempre encontraram condições favoráveis para a satisfação dos intentos, os Asurini, uma vez situados mais próximos dos núcleos regionais, tiveram ràpidamente os territórios atingidos pelos coletores de castanha. Atacados por expedições punitivas, a partir de quando começaram a se opor às penetrações, revidaram também enèrgicamente, hostilizando lavradores, turmas de conservação da estrada e, ameaçando, igualmente, a permanência de pequenos núcleos de povoamento. Seu deslocamento para a margem do Tocantins objetivando estabelecer uma convivência pacífica com os regionais, conforme êles próprios informaram, verificou-se em conseqüência de haverem sido despojados de suas terras por índios inimigos, possìvelmente os Parakanán.

O ambiente onde os Asuriní vieram procurar refúgio, na ocasião, não apresentava condições favoráveis para a subsistência de um gru-

[9] A respeito dos Asuriní do rio Xingu cf. NIMUENDAJU (1948:201-243).

[10] LARAIA (1965:66-75), aplica aos Asurini do Tocantins a denominação Akuáwa-Asurini.

po tribal, haja vista o seguinte: pouca ocorrência de animais silvestres por se tratar de uma zona batida por caçadores regionais; insuficiência de peixes nos cursos dágua, uma vez que transcorria a fase das enchentes; e falta de roçados no Pôsto Indígena que achava-se ainda em fase de instalação. Assim sendo, as dificuldades desde logo começaram a surgir, tendo sido o S. P. I. compelido a importar, continuadamente, quantidades avultadas de farinha para os abastecer [11], e, em uma ocasião mais crítica, o agente do pôsto, para isso, teve de lançar mão de alimentos em conserva que eram destinados ao consumo dos funcionários. Foram então os Asuriní atingidos por forte surto disentérico, seguido de outro de gripe, perecendo, em conseqüência, cêrca de 50 dos 190 indivíduos que compunham a população (Cf. ARNAUD, 1961: 8). Os sobreviventes na maioria retornaram ao rio Pacajá, porém, de quando em vez, surgiam no pôsto em busca de alimentação, não possibilitando assim o amadurecimento dos roçados.

Finalmente, no ano de 1956, quando uma grande enchente assolou o Tocantins, a situação ficou insustentável para o agente do S. P. I. que, sem recurso de qualquer espécie, abandonou o local. Na conjuntura surgiu um indivíduo de côr preta, sem ocupação definida, mas que com a anuência do S.P.I. caçava e pescava entre os silvícolas, acabou por assumir a liderança de trinta e poucos dos remanescentes. Com êles passou a percorrer durante cêrca de dois anos, as cidades e povoações do baixo Tocantins mendigando e saqueando roçados, sem encontrar reação, já que fazia acreditar ter influência sôbre um grupo mais numeroso. Ao mesmo tempo, proporcionava aos silvícolas o uso de bebidas alcoólicas e facilitava o intercurso sexual de "civilizados" com as índias. Todavia, gozava de prestígio junto às autoridades locais e comerciantes, sob pretexto de que a permanência dos índios em sua companhia, representava uma garantia para a tranqüilidade das populações regionais. Quando o S.P.I. houve por bem tomar providências de ordem policial para por têrmo a situação, teve a ação dificultada pelas mesmas autoridades. Em última instância, o Prefeito e Vereadores do Município de Tucuruí, dirigiram um memorial ao então presidente do partido político dominante, hipotecando "irrestrita solidariedade" à pessoa daquêle indivíduo, a que, em acôrdo com expressões contidas no documento, reconheciam como "um incansável

---

[11] Um relatório da 2.ª Inspetoria Regional do S.P.I. do ano de 1954, informa que, no decorrer do ano, foram adquiridos 400 alqueires de farinha para abastecer os Asuriní (12.000 kg).

catequizador de silvícolas" [12]. Por fim, já reduzidos à metade, os índios foram recolhidos ao pôsto, mas a prisão do marginal foi relaxada.

As migrações, dispersões e epidemias, havidas no período de 1953 a 1961, reduziram os Asuriní sob a jurisdição do Pôsto do S.P.I. a 25 indivíduos (15 do sexo masculino e 10 do sexo feminino). (Cf. ARNAUD, 1963: 105). Porém, nos dias que decorrem, apresentam-se aumentados para 53 em conseqüência do retôrno à aldeia de 4 elementos (3 rapazes e 1 môça) que, desde a idade infantil, estavam sendo criados por brasileiros; pela ocorrência de mais dois nascimentos que falecimentos; e pela imigração dos últimos remanescentes que ainda habitavam no rio Pacajá: sete em 1963 e os restantes em fins de 1965 [13]. Êsse total que representa menos de 1/3 do total existente há 13 anos passados, divide-se entre 29 homens e 24 mulheres: 21 menores de 14 anos (10 ♂♂ e 11 ♀♀); 27 de 15 a 34 anos (15 ♂♂ e 12 ♀♀; e 5 de 35 a 60 anos (3 ♂♂ e 2 ♀♀). Embora tenha diminuído o desequilíbrio entre os sexos, existem ainda 4 rapazes solteiros com idades de 17 a 25 anos, aproximadamente, enquanto não há mulheres disponíveis com idade superior a dez anos.

Dentre os elementos reintegrados, um jovem que residia nas imediações do Trocará, retornou por motivo de casamento com uma índia do grupo imigrado, por imposição do sogro que só lhe cedeu a filha com a condição do casal permanecer em sua companhia. Os demais (2 rapazes e 1 môça de nome Uyrangawa com cêrca de 16 anos) foram devolvidos pelas famílias que os estavam criando. Os rapazes, embora já houvessem esquecido o dialeto original, parecem estar se ambientando sem dificuldades, já que a maioria dos índios do pôsto fala o português; e um dêles vem de se casar com uma mulher viúva do grupo imigrado. Todavia, a môça, mesmo relembrando o dialeto, relutou no momento em que a compeliram a abandonar o meio "civilizado" onde procurava esconder quanto possível a origem indígena; e sobretudo, a seguir, quando as circunstâncias a fizeram segunda mulher do padrasto.

Os índios ùltimamente imigrados, de 3 anos para cá, vinham estabelecendo, esporàdicamente, comércio de escambo com pequenas

---

[12] O citado documento acha-se transcrito em um ofício de 2 de agôsto de 1958, dirigido pela Chefia de Polícia do Estado do Pará à 2.ª Inspetoria Regional do S.P.I.

[13] O bando num total de 32 indivíduos estêve acampado no Trocará em 1963. Na ocasião faleceram 11, havendo os demais retornado ao Pacajá, com exceção de 7 orfãos que permaneceram no Pôsto (Cf. ARNAUD, 1963:106). Agora, segundo informaram, vieram com a intenção de se fixar.

frentes regionais do Município de Portel. Os homens adultos, com exceção do mais velho, trouxeram espingardas adquiridas através dêsse comércio. De modo geral, ambos os sexos, deixaram de usar os ornamentos tradicionais no lábio e orelhas. Porém, ainda empregam utensílios de fabricação própria como panelas de barro, cestos e rêdes de envira e algodão de trama espaçada. Afora a mulher viúva antes mencionada e uma orfã que se casou com o pajé do antigo grupo, os demais elementos, no total de quinze, constituem um grupo doméstico liderado pelo homem mais velho que, em tôrno de si, reune duas espôsas, filhos menores e as famílias elementares das três filhas mais velhas.

Os componentes da antiga comunidade, como vimos, além de uma acentuada baixa populacional, sofreram várias compulsões ocasionadas pelos contatos inter-técnicos. Havendo perdido a autonomia, desde quando foram reagrupados, vêm sendo dirigidos diretamente e, com assinalada influência, pelos sucessivos encarregados do pôsto Alguns elementos, porém, não se submeteram a essa tutela existindo ainda na aludida situação um rapaz solteiro e dois homens casados, ou sejam, o pajé e o de nome Tatatian o qual, mais que os outros costuma impor sua condição de índio perante o pôsto. Durante certo tempo conseguiu subtrair ao contrôle administrativo, agregando ao próprio grupo doméstico, alguns rapazes e crianças orfãs que, no entanto, acabaram por ir se anexando a outras famílias índias e de empregados do pôsto onde melhores são as condições de sobrevivência. Contudo, mais recentemente, na situação de crise que provocou com o objetivo de tornar a jovem Uyrangawa, anteriormente citada, como segunda mulher, acabou por levar a melhor como a seguir iremos verificar.

A jovem que, segundo já foi exposto, não desejava mais ser tratada como índia, antes de volver à aldeia havia se recusado consorciar com um rapaz Asuriní embora que destribalizado. Ao ser assediada pelo padrasto repeliu-o fortemente e, em seguida, compareceu perante o agente do pôsto dizendo que "não se casaria com Tatatian ou com outro qualquer índio, pois se assim o desejavam não deveriam tê-la afastado da mãe criando-a em outro meio." Ameaçou fugir e, daí em diante, passou a dormir armada com uma faca. O padrasto, por sua vez, vendo as pretensões quase frustradas, dirigiu-se também ao agente para declarar que, em acôrdo com a tradição da tribo, sòmente êle tinha direito de casar com a enteada; e que tomaria uma vingança se fôsse possibilitada a fuga da mesma ou seu

consórcio com outro homem. Tendo os demais índios confirmado como legítima a reivindicação de Tatatian, aquêle funcionário houve por bem não tentar qualquer solução pessoal para a crise. A jovem, vendo-se então abandonada, acabou por ceder. Todavia, lançou os sapatos fora, cortou os vestidos muito acima dos joelhos e tornou-se de tal forma desleixada a ponto de ser até censurada por outras índias da aldeia.

Os indivíduos de que ora nos ocupamos, estão divididos em dez famílias elementares, independentes entre si, sendo uma poligínica, ou seja, a do índio acima referido. Entre os mesmos o uso de roupas de há muito é habitual. A perfuração do lábio e dos lóbulos das orelhas não mais é praticada, sendo que, apenas o homem mais velho, ainda usa o batoque labial [14]. As técnicas tribais estão restritas aos raros indivíduos chegados ao Trocará em idade adulta que, no entanto, raramente as utilizam. A vida material da comunidade, aliás, vem funcionando em grande parte na dependência de mercadorias importadas: armas de fogo, utensílios de caça, pesca e cozinha, ferramentas agrícolas, sal, açúcar, querosene, rêdes, roupas, etc.

As antigas malocas comunais, de cobertura de palha de duas águas, retangulares e totalmente abertas, foram substituídas por pequenas habitações com paredes de palha ou paxiúba, no estilo regional, com capacidade para abrigar apenas uma família elementar, e construídas em acôrdo com a orientação do encarregado do pôsto. Alguns dos casamentos havidos sofreram também a influência paternalista do mesmo. E os sepultamentos, a partir das primeiras crises, passaram a ser efetuados por empregados do S.P.I. tendo em vista o descaso dos índios para com seus mortos [15].

A divisão de trabalho entre os sexos também foi alterada em conseqüência da imposição exercida pela administração. Assim sendo, a farinha de mandioca, cuja fabricação era atribuição feminina, passou a ser executada sòmente pelos homens. As mulheres deixaram, igualmente, de conduzir cargas e de cooperar nas atividades complementares de lavoura (plantio e colheita), já estando êste comportamento sendo imitado pelas índias ultimamente imigradas.

Os homens adultos, afora as exceções registradas, desde que volveram ao Trocará passaram a ser

[14] O batoque usado pelos Asurini talvez seja um empréstimo de origem Kayapó. Cf. ARNAUD (1961:3-7).

[15] Tradicionalmente os Asurini faziam os sepultamentos no interior das habitações, as quais em seguida eram abandonadas (Cf. ARNAUD, 1961:15). Agora estão sendo feitos em pontos afastados das mesmas, mas, raramente, os empregados do S.P.I contam com a cooperação dos parentes dos mortos.

aplicados juntamente com os braçais do S.P.I. nos serviços normais do pôsto, sobretudo em lavouras. Os índios, a princípio, reagiram contra essa rigidez que lhes foi imposta, e que era agravada pela coerção exercida pelo então agente do pôsto, tendo alguns se recusado a trabalhar e outros fugido para a mata. Todavia, o agente a seguir designado, mais acostumado a tratar com índios [16], foi aos poucos normalizando a situação mesmo sem alterar, fundamentalmente, aquela orientação. Ao mesmo tempo passou a controlar também o produzido através das outras atividades indígenas (caça, pesca e coleta), inclusive para o consumo, o que, de certo modo, serviu para combater a tendência individualista que vinha se manifestando no seio do grupo local (Cf. ARNAUD, 1961: 13).

A aplicação intensiva do braço indígena nos trabalhos do pôsto, dentro em pouco, começou a apresentar também resultados negativos. Em contraposição a um rendimento agrícola satisfatório, passou a haver carência de outros gêneros destinados à subsistência, pois, os índios, tornaram-se menos ativos nas ocupações dependentes da própria iniciativa, e cujo exercício só lhes era facultado fora da rotina diária. Em conseqüência disso, o próprio agente, em determinada fase, para não ter diminuído o rítmo normal do serviço viu-se, igualmente, obrigado a caçar e pescar para a comunidade. Por outro lado, os índios passaram a demonstrar descontentamento, principalmente após haverem conhecido a utilidade do dinheiro e verificado que, enquanto os braçais do S.P.I. com quem trabalhavam conjuntamente, eram pagos e, assim sendo, podiam comprar aquilo que desejavam, êles além da subsistência, só recebiam outros benefícios quando chegavam suprimentos da Inspetoria Regional [17]. Alguns passaram então a recusar calçados e roupas usadas que, às vêzes, lhes eram ofertadas; e outros o tabaco de môlho, exigindo cigarros importados. Um dêles chegou a ser apontado por um funcionário do pôsto como "nocivo à disciplina interna", porque costumava expressar de viva voz sua insatisfação através de frases como estas: "Camará é pago com dinheiro e o índio com calções"; "índio trabalha para camará ganhar di-

[16] Trata-se do Agente Sothero Ramos, anteriormente mencionado e que, durante 9 anos chefiou o Pôsto Ajuricaba, no rio Demeni, Estado do Amazonas, com jurisdição sôbre vários grupos tribais.

[17] As lavouras do Pôsto, a partir de 1961, têm sido abertas com uma superfície de 6 hectares (24 tarefas), sendo 2/3 plantada com mandioca brava e o restante com milho, macaxeira e batatas. Pelo que apuramos, o obtido com a venda dos excedentes, cêrca de 15% da produção, possibilita, quando muito, a aquisição do mais necessário: munição de caça, sal, açúcar, querosene, etc

nheiro." [18]. O agente conseguiu por fim aliviar a tensão aplicando os índios com menos freqüência nos serviços rotineiros, permitindo que se dedicassem mais a coleta de castanha e a caça para fins comerciais, em benefício próprio, embora que mantivesse as transações sob seu contrôle. Acontece que, o índio apontado como o mais eficiente nas atividades de lavoura, sendo pouco hábil no manejo da espingarda, quase nada obtém caçando e, desta forma, não está desfrutando de situação econômica semelhante a de outros mais eficientes neste mistér.

Mais recentemente, ainda em conseqüência da própria ação administrativa, outro problema surgiu no momento em que a Chefia Regional do S.P.I. a fim de atender às exigências dos imigrantes do rio Pacajá, autorizou um comerciante local a fornecer, a crédito, certa quantidade de mercadorias. Os índios do antigo grupo, embora se mostrassem insatisfeitos por não terem sido igualmente contemplados, acabaram por se conformar. A situação, no entanto, complicou-se logo em seguida pelo fato de ter sido negociada uma partida de castanha pertencente a alguns dêstes índios, através do pôsto, e com o mesmo comerciante que, indevidamente, utilizou-se do apurado para amortizar aquêle fornecimento. Os produtores ao tomarem conhecimento do esbulho não aceitaram justificativas, pois que, conforme suas expressões, "não tinham obrigação de trabalhar para sustentar índio brabo." O agente viu-se então obrigado a se deslocar do pôsto a fim de solucionar o assunto perante a chefia regional.

Após o que acaba de ser exposto, podemos deduzir que, os Asuriní do Tocantins, em treze anos de contato permanente com a sociedade nacional, além de uma acentuada baixa demográfica, sofreram sensíveis mudanças no contexto sócio-cultural. A intromissão administrativa na vida da comunidade, conduta bàsicamente desaconselhada, mostrou-se contraproducente em vários aspectos; contudo, deve-se justificar que teve início em uma fase que, o grupo local desorganizado caminhava para o extermínio ou para uma completa absorção por parte da sociedade envolvente. De qualquer modo, sua subsistência melhorou a partir de então, pois as lavouras passaram a ser renovadas regularmente, excedendo, às vêzes, as necessidades do consumo; e também o estado sanitário melhorou, haja vista que, o índice de nascimentos, superou ligeiramente o de falecimentos. Todavia, a despeito dêstes fatôres e da imigração de indivíduos ainda portadores da antiga cultura, con-

[18] Camará é o têrmo empregado pelos Asuriní do Tocantins para designar os indivíduos não índios.

siderando-se, por outro lado, seu reduzido número, a proximidade em que se acham de populações regionais e, sobretudo, a influência exercida pelo S.P.I., julgamos que dificilmente poderão reorganizar-se nos moldes tribais.

SUMÁRIO

A presente comunicação aborda sòmente os índios Parakanán e Asurini, localizados à margem esquerda do baixo Tocantins entre 3 e 5º de Lat. Sul, no que respeita aos contatos dos mesmos com a sociedade brasileira, sobretudo os verificados em decorrência da ação do Serviço de Proteção aos Índios. A região tem a economia baseada na extração da castanha-do-pará, constituindo-se sua via principal de penetração a Estrada de Ferro do Tocantins, entre Tucuruí (antiga Alcobaça) e Jatobal.

Os Parakanán ainda permanecem isolados, habitando, possìvelmente, entre as cabeceiras dos rios Jacundá e Pacajá de Portel. Suas incursões na zona tocantina, cujo objetivo tem sido a pilhagem, iniciaram-se após 1920. A princípio atingiam esparsos habitantes regionais, porém, a partir de 1927, passaram a convergir para o Pôsto Indígena do Tocantins estabelecido no Km 67 da mencionada Estrada. As referências obtidas acêrca de sua cultura compreendem alguns detalhes sôbre a indumentária masculina, armas, subsistência e filiação lingüística.

Os Asuriní, ora em apreciação, nenhuma afinidade possuem atualmente com os índios de idêntica denominação, ainda arredios, que habitam entre o Xingu e seu afluente Pacajá. Tratam-se dos silvícolas que, da década de 1920 até 1953, estiveram empenhados em luta armada com brasileiros na região inicialmente mencionada. A partir de quando foram pacificados pelo S.P.I. sofreram epidemias, migrações e dispersões; em conseqüência, ficaram bastante depopulados, perderam a autonomia e experimentaram mudanças no contexto sócio-cultural. Hoje, reduzidos a menos de um têrço da população que tinham em 1953, cujo total era de 190 indivíduos, estão sob a administração do Pôsto do Trocará, situado à margem esquerda do rio Tocantins, nas proximidades da cidade de Tucuruí.

SUMMARY

TUPI GROUPS OF THE TOCANTINS RIVER

This paper deals with contact situation between the Parakanán and Asurini Indians on the one hand, and Brasilian National Society on the other. Special attention will be paid to the Indian Protection Service (SPI). The two tribes

under discussion live on the left bank of the lower Tocantins River, between the third and fifth Lat. South. The economy of the area is based on the extraction of Brazil nuts. The main means of communication is the "Tocantins Railway" between Tucuruí and Jatobal.

The Parakanán are still isolated between the head waters of the Jacundá and Pacajá de Portel Rivers. Their raids in the Tocantins area started in 1920 and were at first against the scattered inhabitants of the area, but subsequently were directed against the S.P.I. station of the Tocantins, which was established in 1927.

The Asurini, not to be confused with a group of the same name living in the upper Xingu area, fought with the Brasilian in the lower Tocantins region from the 1920's to 1953. Since their pacification, they have undergone epidemics; many have migrated and the population has been dispersed. As a result of contact with the Brasilian, the group has been reduced to one third of its original size, having formerly numbered 190 individuals. As a consequence of these crises they lost their autonomy and experienced a changed in the socio-cultural context.

BIBLIOGRAFIA CITADA

ARNAUD, E., 1961, Breve informação sôbre os índios Asurini e Parakanan; Rio Tocantins, Pará, *Bol. Mus. Goeldi*, N.S., 11, Antropologia, Belém.

ARNAUD, E., 1963, A terminologia de parentesco dos índios Asurini. *Rev. Mus. Paulista*, N.S., 14: 105-119.

COUDREAU, H., 1897, *Voyage au Xingu* (30 Mai-6 Octobre 1896), Paris.

IBGE, Serviço Nacional de Recenseamento, 1960, Recenseamento Geral do Brasil, Estado do Pará, Sinopse Preliminar do Censo demográfico, Rio de Janeiro.

LARAIA, R. B., 1963, Arranjos Poliândricos na sociedade Suruí. *Rev. Mus. Paulista*, N.S., 14: 71-75.

LARAIA, R. B., 1965, A fricção interétnica no Médio Tocantins. *América Latina*, Rio de Janeiro, 8 (2): 66-75.

NIMUENDAJU, C., 1948, Tribes of lower and middle Xingu, Handbook of South Amer. Ind., *Bureau Amer. Ethn., Bull. 143*, 3: 201-243.

Atas do Simpósio sôbre a Biota Amazônica
Vol. 2 (Antropologia): 69-83 — 1967

THE CANELA MESSIANIC MOVEMENT: AN INTRODUCTION

WILLIAM H. CROCKER
Smithsonian Institution, Washington, D.C., U.S.A.

Introductory Summary

Amongst the Jê-speaking Ramkokamekra-Canela Indians of Maranhão, Brazil, in February 1963, there arose a prophetess called Kee-khwëi who predicted the downfall of the *civilizados* — that they would be banished to the woods to hunt animals with bows and arrows while the índios would take over the cities, driving the buses and flying the airplanes. Kee-khwëi received these revelations, through the "child" in her womb, from the great Jê culture hero, Aukhé, who was going to bring about this transformation because he was angry at the way the *civilizado* was treating the *índio*. Since it was Aukhé himself who, in the beginning, had given the *índio* the bow and arrow and the *civilizado* the shot gun, with the condition that the *civilizado* take care of the *índio*, it was naturally Aukhé who was expected to rectify any breach of this mythical contract. By 1963, disillusioned with *civilizado* support and faith in their ancestral ways all but lost, the Canela fabricated a sequel to the Aukhé myth to express their wished-for remodeling of the world, with themselves using *civilizado* equipment, and their aboriginal way of life completely abandoned.

In February, the "child" manifested various signs, or proofs, of supernatural power to Kee-khwëi and her family, and the good news was passed to the village council and carried by runners to the two other Ramkokamekra-Canela villages. Ten days later, the prophetess entered the ancestral village of Ponto at the head of a triumphal procession, shielded from the sun with palm branches and refreshed with water from gourds held by attendants. The hope of her prophecies had drawn together the three tribal factions for the first time in several years and provided a morale-lifting outlook toward the future.

Kee-khwëi prophesied that the great transformation would take place on the day her child was born, and that until that time the *índio* should dance in the Canela style on weekdays and like the *civilizado* on weekends to make the child (Aukhé's sister) and Aukhé happy. The more possessions a person gave and the more he danced, the greater the riches he would receive in the new life. Those not cooperating in the dancing cult, or in giving Kee-khwëi possessions and money, were punished very severely by a favored corps of youthful followers who carried out her wishes as divine orders from Aukhé. Cattle stealing, to provide meat for the cult movement, provoked *civilizado* retaliations, but Kee-khwëi reported that Aukhé claimed all cattle to have been his from the beginning so that the Canelas could certainly take and eat what was rightfully theirs. She also prophesied that if the *civilizados* came to attack the village, lakes would rise in the savannas to hinder their advance, fires would consume them, and their bullets would be turned aside by the powers of Aukhé. But when the attack finally occurred in early July, a number of bullets actually hit their targets, and with the harsh evidence of dead relatives lying on the ground, the Canela soon considered the movement to have been a deception and Kee-khwëi a liar.

* * *

The story starts in the heat of the midmorning sun late in February. Kee-khwëi was alone in her garden digging up bitter manioc roots to sustain her family, when she perceived that her six-month fetus was sending messages by kicking in her womb. The "child" communicated that the sun was too hot and that she was tired and wanted to go home immediately. She "said" that her father had just killed a small armadillo and an agouti and that her mother should return quickly to their farm plot hut in order to have water ready and boiling to properly receive the hunter and his game.

It was when her husband returned from the hunt with precisely one small armadillo and one agouti that Kee-khwëi began to think a great deal about the messages of the child. She did not tell her husband, Preu, about the remarkable occurrence immediately. Later he tried to make love to her, and when the child indicated that she did not want such attentions, Kee-khwëi pushed her husband away and told him about the amazing prediction and the nature of the fetus. Preu was doubtful until Kee-khwëi pressed his hands to her

abdomen. The movements were convincing to Preu, a simple sort of grown up boy in his early 30's. Kee-khwëi, a tall woman of strong will and striking "classical" beauty in her early 40's, was clearly the dominant person in that marriage.

Kee-khwëi and Preu returned to their community, the Aldeia Velha village, before dusk and went out into the savanna behind their house in the early evening to "see" the child. In the light of the full moon the child came out and appeared before them, as an eleven-year-old Canela girl, dressed in the usual wrap-around cloth from her waist to her knees with her hair neatly combed. The complexion of the apparition was fair, her hair straight, and she was beautiful to behold.

The apparition proclaimed that she was the sister of Aukhé, and that when she would be born, Aukhé would appear and change many things. By dawn, all the Canelas would have new tiled houses, be living in cities, and have uncountable riches, while the *civilizados* would be relegated to the forests to hunt animals.

Kee-khwëi asked the apparition when she would be born, begging her to come soon to alleviate her suffering and poverty. The apparition replied that she would be born at night on the coming 15th of May, and that she would not suckle at the breast but would suck oranges and drink only sugar cane juice (*garapa*). By dawn, she would already be a large girl and the Canela would be rich.

The apparition returned to the womb and instructed her mother to go to the house of her "aunt" and "uncle" (Ketti) to tell them about the news so that everybody would know. The next morning the uncle, the old Kaukhré, told the story to the councilors in the plaza and Preu was summoned to testify. The good news was accepted with great joy and messengers were sent to the other three Ramkokamekra-Canela communities — the Campestre, Baixão Prêto, and the almost abandoned village of Ponto.

Kee-khwëi chose the name of Krää-khwëi (Dry-girl) for the child because she had not conceived for a long time. Krää-khwëi is said to have emerged in the Aldeia Velha in the form of a snake and to have chased her little Canela brother, Päačet, up into a puxá tree. Kee-khwëi told Päačet not to be afraid of the snake because it was really his sister and would not harm him.

During the next few days Krää-khwëi gave permission for *civilizado* cattle to be stolen and killed. After all, Aukhé was the owner of

all cattle, so why should his people not eat cattle when they were hungry?

According to some versions, little else happened in the Aldeia Velha except that Krää-khwëi announced she did not want the tribe to be split into factions and that she wanted to be born in the Ponto village, so within three days the Canela of the Aldeia Velha area were on the move with all their possessions to the Campestre village (founded in 1961). There they spent two or three nights and obtained and ate four head of cattle according to the orders of Kee-khwëi, who claimed to have received these directions from her daughter, Krää-khwëi. It was also here that Kee-khwëi first ordered the Canela to carry out certain acts of sexual behavior that were not consistant with Canela traditions. She seems to have consolidated her power very quickly.

On the trip from the Campestre area to the Baixão Prêto village, people gave their horses, mules, or donkeys for her to ride and made shade for her with large palm fronds. Others brought water and fruits of the savanna to please her.

In Baixão Prêto, youths again sought permission to steal *civilizado* cattle, and when the Chief of the village objected, Kee-khwëi is reported to have said, "You can go and obtain more cattle without any kind of fear at all, because the "mother" has arrived among us so that nobody need be afraid of any dangers — not of any dangers at all — nothing."

On the way from Baixão Prêto to Ponto, Kee-khwëi was carried by Canelas of every age, men and women, young and old. In the middle of the journey they stopped to let her rest and her ceremonial friend gave her a bath. She sent back an order to the men who were about to race with logs between the two villages directing them to wait until she had been seated in the plaza before they should arrive. She was sitting on a chair, with a mat on the ground for her feet, and covered with decorations, when the two racing teams finally entered the plaza carrying their logs.

Once the whole tribe had arrived in the Ponto village and reconstructed their houses, the form that the cult movement was going to take soon became apparent. During the triumphal procession from village to village, Kee-khwëi had already enlisted certain young men and women into her corps of 40 to 50 faithful retainers. Kee-khwëi chose high status, conservative, generally well-behaved young people to join her prestigeful group. It appears that these youths carried out most and possibly all of Kee-khwëi's orders even though they

found them personally distasteful or extremely embarrassing. All these retainers generally lived and slept together in a cluster of houses maintained by Kee-khwëi herself. She clothed and fed them on a scale far better than the rest of the community could afford.

During the first days in Ponto, Kee-khwëi's prophesies were repeated and elaborated. On May 15, Krää-khwëi would be born and Aukhé would reshape the world, correcting the current injustices. This great event, however, would be conditional to keeping Krää and Aukhé happy in the meanwhile, and Krää wanted to see all the Canela dance and dance and dance. He who danced the most would be the richest when the great day came, and he who sold his worldly goods to provide materials to enhance the dance cult would also become very rich. A gift to Kee-khwëi of 20 cruzeiros would become 20 contos (20,000 cruzeiros). And so, many horses, shotguns, and even crops were sold in order to buy all sorts of *civilizado* clothing from shoes to hats, from under pants to suit coats, and from dresses to jewelry, and facial make-up. Of course, the retainers received these items directly from Kee-khwëi for their services and loyalty, but all other Canelas were equally encouraged to obtain and wear these symbols of the future. Some even wore palm leaf wristlets which would become transformed into watches. In this way, the Ramkokamekra-Canela, who in the spring of 1963 were enjoying their best economic conditions since 1947 (their first year of potential crop surplus), became quite impoverished within four months. When the *civilizados* attacked, the Canela certainly had less than six shotguns with which to defend themselves.

On Mondays, Tuesdays, Wednesdays, and Thursdays the Canela danced in their traditional style in the plaza. The principal difference was that now they had to dance, and keep dancing much of the time, or face disciplinary action. They also had to sing out loudly or face the consequences. One punishment was to tie up the culprit and have him sit for hours on an up-ended burity log filled with coarse rocks. Another punishment was to have a file of women pass by tiedeup male offenders, each yanking out a few strands of pubic hair. At least on one occasion, the worst male singers were laid on their backs on one side of the plaza for the exhaustive sexual use of the good female singers, while the sexes were reversed for the other side of the plaza. It was hard to determine whether these punishments were one-time, occasional, or continuous, but the assessed eviden-

ce favors an occasional utilization of these punishments. Evidently, most of the Canelas were pretty well convinced or scared into cooperation with the objectives and activities of the cult movement.

On Fridays, Saturdays, and Sundays the Canela danced in the *civilizado* style, couples embraced, to the surprisingly good accordian music of the young (about 20) Caa-hï. Sometimes married couples could only dance with each other and the unmarried were segregated, while at other times the dancing was mixed. The discipline on the weekends, however, was more strict than during the four week days. Offenders were marched into a room adjoining the dance floor, and tied up with all their clothing removed. Sometimes they were ordered to make themselves sexually available to all comers. It was the male retainers who to a large extent carried out these "punishments" on the female "culprits."

The Canela attitude toward sex, which traditionally had been an expression of fun and mutual enjoyment, became associated in the cult with prohibitions and disrespect of Krää-khwëi. Private sexual relations were completely prohibited on weekends and permitted only outside the village on the four week days.

It is surprising that a number of men in their 50's and 60's entered quite actively into this dancing cult. The pressure upon them to conform was considerably milder and they danced less often than men in their 40's and younger. There were apparently only three conspicuously vocal nonconformists. The principal one was the elder Kaapel-tïk, leader of the novices in NIMUENDAJU's time (1) and Chief of the Baixão Prêto community. Mïĩ-khlo, a respected traditionalist and good curer, even spoke in the plaza against the movement. Ko-?gannãl, a strong curer, was outspoken only in private. These three were left alone, however, because of their age and strength. All the political leaders, except for the above-mentioned elder Kaapel-tïk, cooperated fully in the dancing, in the selling of their possessions, and in obeying Kee-khwëi.

And so the cult movement continued sustained by promises, punishments, and good living through March and April. But on the 13th of May a "tragedy" occurred which would have completely upset the designs of a less imaginative person than Kee-khwëi. On that day, two days before the forecasted date, her "little girls", Krää-khwëi, was stillborn — a male. Besides this, Kee-khwëi herself almost died because the afterbirth was slow to appear. The younger Kaapel-tïk, one of her officers, prayed for hours beside the greatly

weakened Kee-khwëi and her struggling female aides, and finally the afterbirth was removed. The younger Kaapel-tïk, Commandant of the young Western Age Class, gained an ascendency at this time which he continued to exploit.

Much disappointment and bewilderment ensued. Krää-khwëi's ceremonial friend, the elder Lääläk, made a little wooden casket (*civilizado* tradition) and the corpse was buried behind Kee-khwëi's house (untraditional) outside the village, but according to Kee-khwëi, Aukhé, himself, intervened asking that the casket be placed just off the radial pathway to the plaza. And so, a little house of pole-reinforced mud-clay (untraditional) was erected in the "divinely" required spot, and the cult movement took a turn in the direction of Kaapel-tïk's folk-Catholicism.

After the construction of this sepulcher, possibly three by four by five feet high according to varied reports, most of the tribe would visit it just before sunrise to pray, with Kaapel leading the folk-Catholic chanting. Then they would file through Kee-khwëi's house each kissing her abdomen (the continuing locus of Krää-khwëi and Aukhé) and each receiving a blessing in return. Kee-khwëi explained that the corpse was merely the image of Krää-khwëi and that her actual being had returned to the womb after a quick visit to Aukhé's establishment in the sky. Kee-khwëi maintained that when Canelas danced in her house, Krää and Aukhé came out and wandered around the dance room, holding kerosene lamps, and enjoying what they saw. When they were sufficiently pleased, after some months, Aukhé would come, as predicted, to transform the world. The "death" of the fetus was attributed to the witchcraft of certain visiting. Apanyekra-Canela who had been sexually refused by Kee-khwëi sometime earlier. It took extensive explanations, and finally the cult movement was secured from the disaster of the male stillbirth, but in the process new elements had been introduced.

Fully in keeping with the shift to folk-Catholicism, Kee-khwëi dismissed Preu, claiming that Krää-khwëi did not like him. Subsequently, she summoned the 16-year-old Gappreeprek from his studies in the convent in Barra do Corda. With this son of the strongest political chief, Kheečë, as her new husband, her return to power was well secured.

It is not always possible to distinguish the pre - from the post - stillborn versions of the cult activities. There is, nevertheless, very certain evidence that the movement became more severe and more dominated by the younger

Kaapel-tïk, the chief "policeman", during May and June. More liquor was drunk at the all-night dances, visiting *civilizados* were more openly defied, and the stealing of cattle and punishments for disobedience increased. Besides the introduction of daily prayers and chanting, a new emphasis on the breaking of all secondary (-gahhäk) kinship relationships through "incest" appears to have surfaced. There were times when Kee-khwëi ordered all of her retainers who were not primary (-mpéi) relatives to have sexual relations with each other. As punishments, on at least one occasion, even primary siblings and a son- and mother-in-law were ordered to be physically intimate. It became clear through careful questioning, however, that full sexual intercourse between close relatives never did occur. Kee-khwëi claimed that Krää-khwei wanted it this way, and there is some evidence that Kee-khwëi believed that by eliminating their secondary and more distant primary kin, the Canela would become more like the *civilizados* who had far fewer kinsmen than the Canela.

Indian Protection Service agents report that during this period the Canela were animated and self-confident. The political Chief of Ponto, Kheecë, told one of the agents that soon the Canela would control the cities. Another agent reports that Kee-khwëi was enthroned like a queen and that it was difficult to get past all of her guards into her presence because it was necessary to obtain permission at each point up the echelon. The cattle attendant of the Ponto Indian Service Post managed to disobey Kee-khwëi on one of these visits and soon found himself tied up and stripped of all but his under shorts which he only managed to retain through shouting loud protests. A son of the headman of the neighboring Leandro community was ordered to lift and run with a Canela racing log, and when he could not physically carry out this command, the retainers also started to strip him. He saved himself, however, by producing a considerable amount of money and leaving the scene of his embarrassment with great haste. *Civilizados,* following the tracks of their stolen cattle, were prevented on at least one occasion from finding the remains they were seeking by direct confrontations with armed Canela groups. The episode which most aggravated the Indian Protection Service was when three armed and verbally hostile Canela stood in the way and prevented the Ponto Post agent, himself, from arriving at the site of the remains of butchered stolen cattle.

Both the local hinterlanders (*sertanejos*) and the personnel of

the Indian Protection Service were well aware that something unusual and well out of control was occurring among the Canela. By July, some 40 to 50 head of cattle had been stolen, an amount which was far beyond the usually overlooked rate of about six per year. Since this was a considerable loss to these small cattle owners, and since these ranchers (*fazendeiros*) had long coveted the Canela gallery forests for farming, it is not surprising that organized retaliation was not slow in being formed. Many Canela individuals were warned of the impending attack by particular friends among the small farm holders (*moradores*), but these admonitions had little effect on the central persons of the movement. After all, had not Krää-khwëi, their "mother", proclaimed that Aukhé would impede any attack and protect the lives of every Canela? It is interesting that although some Canelas had told certain *civilizados* what was going to happen in the near future (the transformation), the roles of Kee-khwëi, Krää-khwëi, and Aukhé were kept a secret quite successfully.

On Sunday, the 7th of July, a small troop of hinterlanders (*sertanejos*) raided the Aldeia Velha settlement, burning several of the houses. On Monday and Tuesday several other hostile skirmishes occurred, but even though one Canela had died and several were wounded, Kee-khwëi still forecasted protection, victory, and the transformation of the world. It was only on Thursday, when three more Canela had been killed in a large attack, that certain women began talking against Kee-khwëi and her "child". Kee-khwëi claimed that it was the curses of these women that caused Aukhé and Krää-khwëi to abandon the Canela.

On Friday, courageous personnel of the Indian Protection Service and the Mayor of Barra do Corda reached the Canela in a jeep after talking at great length with the attackers who were blocking the only access road. The Service personnel had to order the Canela out of their lands for their own safety, and they were relocated on the Guajajara federal reservation at the Sardinha Post by Tuesday, the 16th. This researcher and his wife arrived at Sardinha the following Monday to find the Canela living in a forest with just the underbrush cleared out for each family living site. These clearings formed a circle and an open area had already been prepared in the center for a plaza.

The cult movement had died; Kee-khwëi was considered a liar and the movement a deception. She was partly ostracized but experi-

enced no physical harm. The elder Kaapel-tïk took charge of the tribe, and the councilors spoke strongly against the movement in the evening meetings. Kee-khwëi, nevertheless, continued with her predictions but few persons paid any attention to them.

* * *

Accounts of the Canela messianic movement varied a great deal depending on the informant. These differing versions, and a substantial number of fascinating episodes, have been omitted because of the lack of space. The analysis will have to be brief and superficial for similar reasons.

A remarkable feature of Ramkokamekra - Canela existence has been their characteristic conservatism. Pacified in 1815, it seems that they developed a viable and flexible mode of coexistence with the settlers of the neighboring hinterland during the 19th century (2). By 1910, this balance had been upset partly because of economic instability, but by 1945 the seeds for really significant change had already been planted in the form of Indian Protection Service schooling, surveillance, and control (3). In 1957, the Canela still believed themselves to be "a better" people than the outsiders and adhered strongly, or at least gave lip service, to most of the practices of their ancestors, but the exercizing of almost any form of authority had become very weak. As a result there were a number of significant shifts in progress but few of these shifts had gone far enough to constitute total structural changes of a qualitative nature (4). By 1960, the Ramkokamekra-Canela could speak in their council meetings of the realization that their descendants would retain very few of the traditions of their ancestors. There were even times when it was evident that certain people thought the *civilizado* way of life was better than their own. This was clearly the case in 1964 when Tél-khwëi, the informal female leader, with complete seriousness, wanted to send her son to the State Capital, São Luiz, to be raised entirely by *civilizados*. In 1958, this would have been unthinkable, though temporary stays were very much approved.

Most certainly, one of the really significant antecedent contributing factors, possibly a necessary factor, to the Canela messianic movement must have been this change in the Canela image of the nature and worthwhileness of the *civilizado* way of life. After all, Aukhé was going to transform the Canelas into *civilizados;* the ancestors had been discredited.

The Canela view of the role of the Indian Service constitutes one

aspect of this image shift. Although many and most *civilizados* were considered quite evil, at least the Indian Service in the 40's and early 50's were carrying out the responsibilities delegated to the *civilizado* by Aukhé when he gave them the shotgun and the Indian the bow and arrow. By 1957, however, the Service handouts had all but ceased, and in 1958 the great father, founder and head of the Service, Marshal Rondon, died. In 1958 and 1959, the Canela had many good reasons to feel that their privileged position as protégés of the Service had been lost. Certainly, the *civilizado* no longer deserved the shotgun.

An analysis of antecedent contributing factors of any revitalistic movement must almost necessarily focus on aspects of economic deficiency as a source of discontent and a lack of confidence. Quite clearly, the Canela economy was deficient and had been deficient for a number of years. It is interesting, however, that the movement occurred just when the economy was quite appreciably improving. The younger Kaapel-tïk had established a viable credit relationship with a neighboring *fazendeiro* so that the Canela were receiving merchandise and meat in exchange for labor. It may be that a little economic improvement can raise hopes for wanting a great deal more which can only be obtained through what might be called "cultural fantasy."

It seems likely that the people of some societies develop a reliance in future-promise belief systems more readily than the people of other sociocultural systems. If this is the case, it is important to hypothesize what cultural personality traits might be factors in contributing to such "future-promise" developments. Without having the space to bring in cross-cultural materials or Canela supporting evidence, several hypotheses pertaining specifically to the Canela are being offered herein: the existence of (a) traditional beliefs in magical transformations, as precedents; (b) a belief-orientation that life should be "good" and that if it is not, the present existence is wrong and unacceptable; (c) a belief-feeling that life should be grand and magnificent, and that if it is not, the present existence is wrong and unacceptable; (d) a behavioral pattern that when a person is refused something, that if the person persists in demanding the object again and again, his wish for the valued item will be granted. Quite obviously, a number of other hypotheses could bee presented.

Turning to the movement itself, it can most easily be understood as an attempt to leave traditional Ca-

nela life and become *civilizados,* though there were some millennial elements to the extent that conditions predicted for after the transformation varied between carrying out actual *civilizado* roles and existing in an idealized, "promised-land" style. There are many examples of this orientation toward becoming *civilizados,* in Ponto, they danced on the weekends as *civilizados.* The hinterland pattern of the *homem grande* and his corps of retainers was imitated. All of this pomp and utilization of symbols for rank distinctions are quite un-Canela. Folk-Catholic prayers and chanting were given important roles. Converting sex from a pleasure into a punishment, may have been partly a female acculturative expression of growing resentment against earlier enjoyed forms of sex (5), but it seems like a remarkably ingenious way of discrediting the particular behaviors of their aboriginal way of life which were most specifically condemned by the *civilizados.* The reduction in number of kin through incest was apparently a step in the *civilizado* direction, and the deliberate, ordered sex-shaming between total avoidance in-laws and full siblings was so embarrassing and unthinkable by aboriginal standards, that it seems best interpreted as an unconscious attempt to smash the aboriginal kinship structure itself. This aspect of the required full commitment to the cult movement amounted to an act of burning their cultural bridges behind them (6).

The personal histories of Kee-khwëi and the younger Kaapel-tïk are obviously pertinent. Kee-khwëi was tall, handsome, commanding, and prestigeful - never marginal. She had had a number of affairs with *civilizados,* beginning in her adolescence, and spoke better Portuguese than most women. Kaapel-tïk, besides being a natural leader and born into a chiefly line, had profited by the schooling of the Indian Protection Service in the 40's more than any other Canela. He spent nine months working in São Luís during his adolescence and has learned to read and write quite well. On his many trips to Rio de Janeiro and Brasília, he has learned a great deal about hinterland religious practices, and he believes that the *santo* he carries (a picture) has saved his life many times.

Considering some of the literature on revitalization movements, Wallace's outline of stages was followed closely in the Canela movement, but, of course, the stages of *Routinization* and *The New Steady State* (7) were not reached because Kee-khwëi's predictions about the outcome of the necessary conflict situation with the *sertanejos* were not accurate. In Goodenough's

terms, the Canela movement was "importing" in orientation because "...traditional means to self--goals [were] still largely available but [had] lost their value..." (8), René Ribeiro will be able to include the Canela movement in his "operational classification" by only slightly modifying his category "1. b)," *The Santidades.* (9)

It is not surprising that the Canela cult movement was centered around dancing, the main aboriginal group form for ceremonies and recreation. Nor is it surprising that the movement was split between three *civilizado* style weekend days and four traditional style weekdays, because this dichotomization parallels the characteristic Canela assymetrical dualism seen in the contrast between the Sun and the Moon, the Pép-gahhäk and the Clowns, and the hämrén and the non-hämrén. But the most remarkable feature of the cult movement was the shift from placing the responsibility for the use of magical powers almost entirely in the hands of living Canelas (10), to projecting this responsibility onto a supernatural being. Possibly, for the movement to develop, Canela individuals needed to be convinced in a more unassailable manner than was inherent in the traditional belief system, or possibly, a shift of this nature is related to a profound change in world outlook, from beneficent to hostile, from nurturing to demanding, from plentiful to insufficient, and from manipulatable to controling.

RESUMO

Entre os índios Ramkokamekra-Canela, que falam Jê, no Estado de Maranhão, no mês de fevereiro, 1963, surgiu uma profeta chamada Kee-khwëi. Ela predisse a queda dos civilizados — que êles iam ser banidos para os matos para caçar animais com arco e flecha e que os índios iam tomar conta das cidades, dirigindo os caminhões e pilotando os aviões. Kee-khwëi recebeu essas revelações do Aukhé — grande herói cultural — através da "criança" que ela trazia no ventre. Aukhé havia resolvido efetuar essa transformação porque estava zangado com a maneira pela qual o civilizado estava tratando o índio. Uma vez que tinha sido Aukhé que a princípio havia dado ao índio o arco e flecha e ao civilizado a espingarda, com a condição de que o civilizado cuidasse do índio, era natural que os índios esperassem que o seu herói interviesse para retificar essa quebra de promessa mítica. Em 1963 desiludido pela falta de apoio do civilizado e com fé na vida dos antepassados, a qual estava quase desaparecendo, os Canelas criaram uma seqüência ao mito do Aukhé para poder expres-

sar o desejo de uma reformulação do conceito do mundo. Subseqüente a esta reformulação os Canelas utilizariam de tôdas as facilidades da cidade abandonando inteiramente a vida aborígene.

Em fevereiro, a "criança deu vários sinais, ou provas, do poder sobrenatural para a Kee-khwëi e à família dela, e as notícias boas foram anunciadas ao conselho dos velhos da aldeia e transmitidas por corredores para as três outras aldeias dos Ramkokamekra-Canelas. Dez dias mais tarde, a profeta entrou na antiga aldeia do Ponto à frente de uma procissão triunfal, protegida do sol por grandes ramos de anajá e refrescada por água trazida em cabaças pelos seus "empregados".

A esperança das profecias fêz com que três facções tribais se aproximassem pela primeira vez, em 8 anos. As profecias serviram como uma causa e motivação otimista para que enfrentassem o futuro.

Kee-khwëi predisse que a transformação grande ia acontecer no dia do nascimento do filho, e que até aquela hora os índios deviam dançar na maneira Canela nos dias de semana e como o civilizado nos fins da semana para dar alegria à "criança" (a irmã do Aukhé) e ao Aukhé. As pessoas que contribuíram com mais presentes e que mais dançassem, receberiam mais riquezas na vida nova. Aquelas que não cooperassem no culto das danças, ou que não contribuíssem com regalos e dinheiro a Kee-khwëi, seriam muito castigadas pelo grupo predileto de jovens "empregados" que cumpriram os desejos da profeta como se essas ordens divinas fôssem do Aukhé. O roubo de gado, para fornecer carne para o culto, provocou represálias dos civilizados, mas Kee-khwëi falou que Aukhé havia dito que êle era dono de todo o gado desde o comêço, e daí, os Canelas podiam com certeza se apropriar e comer o que era de seu direito. Ela também predisse que se os civilizados chegassem para atacar a aldeia, lagoas apareceriam na chapada para empatar o seu progresso; incêndios os queimariam; e seus tiros seriam desviados pelos podêres do Aukhé. Quando o ataque aconteceu na primeira parte de julho, umas balas atiradas pelos civilizados atingiram alguns Canelas, e a realidade dos parentes mortos no chão fêz com que os Canelas compreendessem que o culto era uma decepção e Kee-khwëi uma impostora.

REFERENCES

1. NIMUENDAJU, C., 1946, The Eastern Timbira, ed. R. Lowie. *Univ. California Publ. Amer. Archaeol. and Ethnol.*, 41: 182.
2. CROCKER, W., 1964, Conservatism among the Canela: an analysis of contributing factors. *Actas y Me-*

morias (XXXV Congreso Internacional de Americanistas, Mexico, 1962), Vol. 3: 342.

3. CROKER, W., 1958, Os índios canelas de hoje; nota prévia. *Bol. Mus. Paraense Emílio Goeldi*, N.S., Antropologia, 2: 4.

4. CROCKER, W., 1961, The Canela since Nimuendaju: a preliminary report on cultural change. *Anthropol. Quart.*, 34: 83.

5. CROCKER, W., 1964, Extramarital sexual practices of the Ramkokamekra-Canela Indians: an analysis of socio-cultural factors, *in* Beiträge zur Völkerkund Süderamericas. *Festgabe für Herbert Baldus zum 65 Geburtstag*, ed. H. Becher, Völkerkundliche Abhandlungen, Band 1: 33. (Des Niedersächsischen Landesmuseums Abteilung für Völkerkunde, Hannover, Germany.)

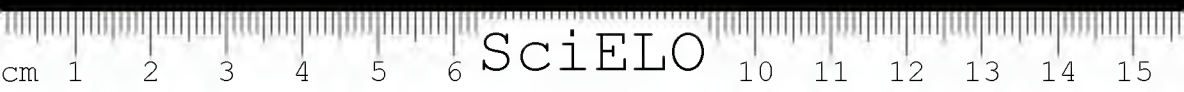
6. TOBIASSEN, A. H., MS, *The messianic movement of the Canela Indians*, p. 19.

7. WALLACE, A. F. C., 1956, Revitalization movements. *Amer. Anthropol.*, 58: 275.

8. GOODENOUGH, W. H., 1963, *Cooperation in change: an anthropological approach to community development* (New York: Russel Sage Foundation), p. 300.

9. RIBEIRO, R., 1962, *Brazilian messianic movements. In* Millennial dreams in action: essays in comparative study, ed. S. L. Thrupp (The Hague, The Netherlands: Mouton & Co.), p. 62.

10. CROCKER, W., 1963, A preliminary analysis of some Canela religious aspects. *Rev. Mus. Paulista*, N.S., 14: 172.

Atas do Simpósio sôbre a Biota Amazônica
Vol. 2 (Antropologia): 85-91 — 1967

NOTAS SÔBRE DOIS DIALETOS DO MUNDURUKU

MARJORIE CROFTS
Summer Institute of Linguistics, Belém, Pará

Embora mùtuamente inteligíveis, as variedades de Munduruku faladas na aldeia de Coatá, no rio Canumã, e na aldeia de Cabruá, no Cururu, constituem dialetos distintos, como se evidencia por uma quantidade de diferenças. As mais notáveis destas são de natureza gramatical e compreendem o uso freqüente de ideofones e de nomes complexos no dialeto do Cururu, os quais são pouco ou nada usados no dialeto do Canumã. Também há diferenças no inventário lexical e na pronúncia.

A maioria dessas diferenças parece resultar de mudanças operadas no dialeto do Canumã, no sentido de aculturação ao português. Estas incluem certamente (a) a perda de ideofones, de construções nominais complexas, de têrmos de parentesco vocativos e de palavras de resposta; (b) a aceitação de maior número de empréstimos do português. Há, entretanto, outras mudanças, cujo sentido não é tão seguro.

1. DIFERENÇAS GRAMATICAIS

Os ideofones do dialeto do Cururu constituem uma classe de morfemas verbais não flexionados. Muitos dêles são onomatopéicos; outros são formas abreviadas de verbos normais. São análogos a morfemas portuguêses como 'tximbum' em: 'Tximbum! caiu dentro do rio!', ou 'xuá' em 'Xuá! jogou um balde dágua em cima dêle!' Mas no dialeto Munduruku do Cururu êles são usados com muita freqüência: já deparamos com seqüências de até cinco frases constituídas quase exclusivamente de ideofones. Os ideofones exemplificados a seguir são tomados a uma lista de mais de setenta encontrados até agora em textos naturais.

Em cada exemplo, com exceção do f), é apresentado primeiro o ideofone com seu significado e, em seguida, um exemplo em contexto.

a) tɨk^{14} ideofone para 'deitar-se'

tɨk^{14}, o^{32}še^{3} 'zás, deitou-se'

b) wɨdn^{23} ideofone para 'atirar' (madeira)

wɨdn^{23}, yak^{3}pi^{3}da^{2} be^{3} 'vu, contra sua nuca'

c) tãn^{23} ideofone para 'bater'

tãn^{23}, yak^{3}pi^{3}da^{2} be^{3} 'pá, contra sua nuca'

d) wɨp^{32} ideofone para 'correr embora'

wɨp^{32}, o'^{3}je^{2}na^{2}põn^{2} 'fugiu'

e) pe^{2}reh^{23} forma abreviada de 'acabar'

pe^{2}reh^{23}, o'^{3}je^{2}pe^{3}re^{3} ip^{2} 'pronto acabaram'

f) (1) ɨ·p^{31} (2) je^{3}ren^{34} (3) mɨ mɨ mɨ mɨ mɨ, wɨy^{3}je^{2}yɨ^{3} i^{2}o^{3}ʔe^{2}
(4) ko·p^{23} (5) jay^{23}

(1) ideofone para 'esperar', (2) ideofone para 'chegar', (3) ideofone para 'gente conversando' (repetido cinco vêzes, seguido de 'a gente diz'); (4) ideofone para 'indo para a água', (5) ideofone para 'chegar'.

O uso freqüente dêstes ideofones no dialeto do Cururu produz um efeito de conjunto muito diferente do dialeto do Canumã.

Construções nominais complexas (formadas de orações nominalizadas) são muito raras no dialeto do Canumã, mas freqüentes no do Cururu.

a) wa^{3}en^{3} tɨk^{3}ʔa^{2} be^{3}at^{2}
forno casa em nominalizador 'o que está na casa do forno'

b) we^{3}šik^{2}ʔa^{3} de^{4}dem^{4}-a^{2}- yɨ^{3}
batatas raspar nominalizador plural 'raspadores de batatas'

c) ka^{3}ro^{2}dap mɨ^{2}- ñe^{2}ñe^{2}- ʔɨ^{3}kat^{2}
capacetes causitivo fazer nominalizador 'o que faz capacetes'

O dialeto do Canumã apresenta pouca variedade na *ordem das palavras* dentro da oração; em todo o material disponível o sujeito uni-

formemente precede o predicado No dialeto do Cururu é possível maior variedade: de 248 orações com sujeito livre e predicado, em 78 o sujeito segue o predicado, i. é, em aproximadamente um têrço.

2. DIFERENÇAS LEXICAIS

As diferenças lexicais são de cinco tipos distintos: empréstimos do português, limitações de vocabulário, diferentes formas para o mesmo significado, diferentes significados para a mesma forma, e diferentes idiotismos.

Os falantes de Munduruku no Canumã estão quase completamente aculturados e todos falam bem o português. Não é de surpreender, portanto, que seu dialeto incorpore muito mais *empréstimos do Português* que o dialeto do Cururu. Há, porém, alguns empréstimos do português correntes no Cururu, os quais correspondem a palavras nativas no dialeto do Canumã. Na seguinte lista de exemplos típicos, sublinhamos os empréstimos do português:

	Português	Canumã	Cururú
a)	pote	po^{3}ce^{3} — ˀa^{2}	i^{3}di^{3}bi^{3} m$\tilde{ɨ}$n^{3} — ˀa^{2}
		redondo	água recipiente redondo
b)	mestre	mes^{2}te^{3}ri^{3}	i^{3} — tay^{3}bi^{2} — cat^{2}
			êle sabe nominalizador
c)	mesa	me^{2}za^{3}	je^{3}kõn^{3}kõn^{3} — ap^{2}
			comer nominalizador
d)	gêlo	je^{2}lo^{3} – ˀa^{2}	ti^{2} — cɨ̇k^{3} — at^{2}
		redondo	água fria nominalizador
e)	vela	ra^{3}ša^{2} – bɨ̇^{3}bɨ̇^{3}	ce^{2}ra^{3} — bɨ̇^{2}
		fogo dedo	cera dedo
f)	arroz	wa^{3}te^{3}ˀi^{2}ra^{3}	a^{3}hoy^{2} — da^{3}
			semente

O dialeto do Canumã parece ter algumas *limitações de vocabulário* quando comparado com o do Cururu. Os seguintes exemplos são típicos:

a) Os têrmos de parentesco vocativos são a forma normal de tratamento no Cururu, mas não são mais usados no Canumã, onde todos os índios se chamam pelos seus

nomes portuguêses. b) Palavras funcionais em uso no Cururu, mas não no Canumã, incluem o clítico interrogativo —tɨ / —dɨ, as palavras de resposta ap 'não' e pɨ '*assim* é', e o clítico aca 'mas, porém', como na frase: aoyɨ komɨ pɨ dairam nɨ, añukatkay ɨ *aca* 'as mulheres não plantam timbó, *mas* os homens (sim)'

Palavras de conteúdo que são usadas no Canumã, mas não no Cururu, são em geral os nomes de plantas e animais que não vivem na última região, ou são nomes de elementos culturais não usados lá:

bẽ^{3} rẽ^{3} bã^{2ʔ} ã^{3} n ɨ̃ n^{2} t ɨ p^{3} 'peixe fuso'; o^{3} rı^{3} k ɨ̃ n^{2} 'tajoba (fruta)'; m ɨ̃ n^{3} ta^{2} m ɨ̃ n^{3} ta^{2} m ɨ̃ n^{3} ta^{2} 'escada'; ca^{3} kũn^{2ʔ}a^{3} 'peneira de palha, cesta'.

As diferenças formais dos elementos lexicais nos dois dialetos variam de desvios fonêmicos mínimos a palavras completamente diferentes:

Português	Cururú	Canumã
a) faca	ki^{3} sẽ^{2}	ki^{3} se^{2}
b) padre	pã^{3} ĩ^{2}	pa^{3} i^{2}
c) rêde	ɨ̃^{3} rɨ̃^{3}	ĩ^{3} rɨ̃^{3}
d) primeiro, primogênito	ko^{3} ap^{2}	ka^{3} wap^{2}
e) muito	jĩ^{2} jã^{2}	ja^{2} ja^{2}
f) chefe	tu^{3} ša^{2}	tu^{3} šaw^{2}
g) igual a	—ju^{3ʔ} i^{2}	—cedn^{2} ma^{3}
h) farinha	o^{3ʔ} i^{2}	šĩn
i) coruja	o^{2ʔ} o^{2ʔ} a^{3}	ko^{3} kek^{3ʔ} a^{2}

Há outros casos, nos quais formas idênticas apresentam diferentes significados nos dois dialetos:

Forma Munduruku	Significado do Cururu	Significado do Canumã
a) i^{3}mɨ^{3}we^{3ʔ}ɨt^{2}—^{ʔ}idn^{2}	'dividir entre os membros da comunidade'	'separar (como a clara da gema do ovo'
b) i^{3}ta^{3}wa^{2}rɨ^{3}	'seu ôlho e diferente'	'espantado, admirado'
c) —okek	'sujo'	'velho'
d) —koom	'sujo'	'insípido'

Algumas diferenças lexicais entre os dialetos parecem ser, na realidade, diferenças de idiotismos: ‘por do sol’ é, no dialeto do Canumã, a bign bign ‘o sol está se pondo’, mas no dialeto do Cururu é

jc^{3}pa^{2ʔ}ɨ̃m^2 ʔɨ̃m^2 ′o sol está desaparecendo′.

3. DIFERENÇAS FONOLÓGICAS

As diferenças fonológicas entre os dois dialetos incluem um fonema adicional /d/ no dialeto do Cururu, algumas diferenças em alofones e uma ou duas diferenças na distribuição de fonemas.

A oclusiva alveolar sonora [d] é alofone de /t/ no dialeto do Canumã. No do Cururu êste fone é analizado como um fonema distinto, apesar de se achar em distribuição quase complementar com os fonemas /r/ e /n/: /n/ ocorre no início de tema diante de vogais nasais; o alofone [l] de /r/ ocorre entre vogais anteriores altas em posição não inicial de tema, e o alofone [r] de /r/ ocorre nas demais situações. Entretanto, parece não haver condicionamento fonológico dos fonemas em posição inicial de tema. Todos os temas que começam por /d/ no dialeto do Cururu, iniciam-se com /r/ no dialeto do Canumã.

As principais diferenças alofônicas verificam-se nas oclusivas e no fonema /r/. No dialeto do Cururu, mas não no do Canumã, há aspiração facultativa das oclusivas diante de pausa. /r/ tem alofones pré-vocalizados e nasalizados em ambos os dialetos; mas o dialeto do Cururu tem, além disso, um alofone lateral que ocorre entre vogais anteriores ou centrais altas:

o^{3}ba^4—si^{2}li^2 ′meu polegar′; jc^{3}wɨ̇^{2}lɨ̇n^{2}wɨ̇^{2}lɨ̇η^2 ′despertar′.

O fonema /h/ tem no dialeto do Cururu uma distribuição mais ampla que no do Canumã: êle ocorre não só diante de pausa, mas também no início da palavra. Nessa posição, serve para enfatizar palavras que normalmente começam com vogal. Por exemplo, perguntando-se a um índio do Cururu como se diz “machado”, êle responde oʔa; mas, se lhe pedirmos para repetir, dirá hoʔa.

Um outro indicador de ênfase no dialeto do Cururu é uma oclusiva glotal no fim da oração, a qual é detida e em seguida explodida audìvelmente.

RESUMO

São descritas, nesta comunicação, as principais diferenças observáveis entre dois dialetos da língua Munduruku (aparentada com o Tupi), o do rio Canumã (aldeia de Coatá, Estado do Amazonas) e o do rio Cururu (aldeia de Cabruá,

alto Tapajós, Estado do Pará). Trata-se sobretudo de diferenças de natureza gramatical, mas também de ordem lexical e fonológica, a maioria das quais parece resultar de mudanças devidas à aculturação ao português, ocorridas no dialeto do Canumã. Êste dialeto é falado numa aldeia de cêrca de 350 índios, cuja maior parte só fala o português; muito poucos indivíduos ainda usam o Munduruku. Entre as diferenças certamente devidas à aculturação, estão (a) a perda de ideofones, de construções nominais complexas, de têrmos de parentesco vocativos e de palavras de resposta; (b) a aceitação de maior número de empréstimos do português.

São apresentadas primeiro as diferenças gramaticais, exemplificando-se a ocorrência freqüente de ideofones no dialeto do Cururu, em contraste com sua quase completa ausência no do Canumã, e alguns casos de construções nominais complexas, igualmente freqüentes no Cururu e raras no Canumã. Também é assinalada a maior variedade na ordem das orações no dialeto do Cururu.

Quanto às diferenças lexicais, exemplificam-se os empréstimos do português, muito mais comuns no dialeto do Canumã que no do Cururu. Assinalam-se limitações de vocabulário evidentes no dialeto do Canumã quando comparado com o do Cururu, incluindo dois casos típicos: (a) os têrmos de parentesco vocativos, substituídos no Canumã pelos antropónimos portuguêses; (b) palavras funcionais em uso só no Cururu, incluindo um clítico interrogativo, duas palavras de resposta ('não' e 'assim é') e um clítico adversativo. Mencionam-se diferenças devidas à ocorrência no Canumã de palavras de conteúdo que designam plantas, animais ou objetos inexistentes no Cururu. Dão-se exemplos de diferenças formais entre elementos lexicais dos dois dialetos, as quais variam de desvios fonêmicos mínimos a palavras completamente distintas, assim como se exemplifica também a ocorrência de diferentes significados para a mesma forma. Por fim, exemplificam-se algumas diferenças lexicais que na realidade são diferenças de idiotismos.

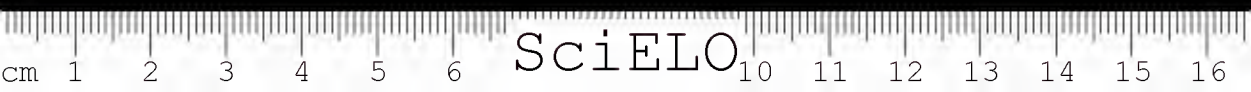
Em último lugar, são tratadas as diferenças fonológicas, entre as quais se incluem a ocorrência de um fonema adicional /d/ no dialeto do Cururu, algumas diferenças em alofones e uma ou duas diferenças na distribuição de fonemas.

Notas

1. O Munduruku, língua aparentada com o Tupi, é falada por cêrca de 1.200 habitantes do alto Tapajós e de seus tributários, no Estado do Pará. O dialeto do Cururu é o principal dialeto dêste grupo. Perto de 350 índios Mun-

duruku vivem no rio Canumã, no Estado do Amazonas. A maioria dêste grupo fala português; haverá apenas uns seis ou oito adultos que ainda usam sua própria língua. Os dados para esta comunicação foram colhidos pela autora numa série de viagens ao Canumã entre fevereiro de 1961 e outubro de 1962 e ao Cururu durante os anos de 1962 e 1965. O trabalho foi todo realizado sob os auspícios do S.I.L., de conformidade com convênios com o Museu Nacional do Rio de Janeiro e com a Universidade de Brasília.

2. Os símbolos usados nos exemplos representam os seguintes fonemas: oclusivas surdas labial, alveolar, velar e glotal (p, t, k, ?); oclusiva sonora labial (b); oclusivas africadas alveopalatais surda e sonora (c, j); fricativas acanaladas alveolar e alveopalatal (s, ŝ); fricativa glotal (h); nasais labial, alveolar e velar (m, n, η); flap alveolar (r); semivogais posterior arredondada e anterior não arredodada (w, y); vogais anteriores alta e baixa (i, e); vogais centrais alta e baixa vogal posterior arredondada (u).

Atas do Simpósio sôbre a Biota Amazônica
Vol. 2 (Antropologia): 93-100 — 1967

OS MAKUXÍ E OS WAPITXÂNA: ÍNDIOS INTEGRADOS OU ALIENADOS?

EDSON SOARES DINIZ
Museu Paraense "Emílio Goeldi", Belém, Pará

(Com uma figura no texto)

A conjunção intersocietária que têm de um lado os índios Makuxi e Wapitxâna, habitantes da zona campestre do Território Federal de Roraima e, de outro o segmento da sociedade brasileira dêsse extremo setentrião de nosso país, originou a pergunta que encabeça esta breve comunicação [1].

Os Makuxi (Karib) e os Wapitxâna (Aruak) são, no momento, aquêles que recebem de modo mais incisivo, os abalos do contato interétnico que atingiu os grupos indígenas da área rio-branquense [2]. Êsse contato iniciado, direta ou indiretamente, no século XVII, tomou forma mais permanente a partir da segunda metade do século seguinte. Porém, não ocorreu e nem ocorre com a mesma intensidade para ambas as tribos referidas, sendo mais expressivo, desde o começo, para os Wapitxâna. Nos dias de hoje, também, o processo de interação varia de grau, em conseqüência da maior ou da menor vizinhança com os regionais.

A seguir serão apresentados, de modo sucinto, aspectos da ambiência; a situação de contato; e, finalmente, os fatôres que concorrem para a alienação e os modos como esta se manifesta.

A AMBIÊNCIA

Nesta parte será delineado um esbôço econômico-social do ambiente onde se desenrolam as relações interétnicas acima referidas.

---

[1] Duas estadas em campo foram efetuadas. A primeira no período de fevereiro-abril de 1964 e a segunda em setembro-outubro de 1965. Em trabalhos anteriores (DINIZ, 1964; 1965; 1966) foram apresentados resultados parciais da pesquisa.

[2] COUDREAU (1887: 391-394) em fins do século XIX cita o completo desaparecimento ou drástica redução populacional de vários grupos tribais dessa área, referidos no final do século anterior, os quais haviam entrado em contato continuado com os brancos.

A Área Riobranquense está compreendida nos limites do atual Território Federal de Roraima, entre os paralelos 5º16'19" *N* e 1º27'00" *S* e os meridianos 58º58'30" *E* e 64º39'30" *O*. Sua extensão é de.... 234.104 km². A principal artéria fluvial é o rio Branco, cujo regime hidrográfico se caracteriza por um período de cheia que se prolonga de março a setembro e de outro de sêca que se estende de outubro a fevereiro. Três zonas distintas a compõem: o baixo rio Branco (floresta amazônica), e o alto rio Branco (campos e cerrados) e as montanhas, as quais constituem estreita faixa ao norte. A população atual orça em cêrca de 40.000 indivíduos, achando-se a maioria na zona campestre, onde está localizada a capital do Território, Boa Vista, o único centro urbano aí existente. Sua economia baseia-se na pecuária, na pequena agricultura, no extrativismo vegetal e mineral. A principal dessas atividades é a pastoril, introduzida na segunda metade do século XVIII. Constituindo-se desde então a economia dominante, deu a área uma feição tìpicamente rural.

Embora as primeiras penetrações remontem ao final do século XVII, essa área conservou-se isolada e com um reduzido contingente de população branca. Para se ter uma idéia dessa rarefação populacional, ainda em fins do século XIX aquêles que aí se englobavam sob a rubrica de civilizados totalizavam 1.000 indivíduos, constituídos de brancos, mestiços e "índios vestidos" (Coudreau, 1887: 407). A falta de interêsses econômicos, em primeiro plano, foi o fator desfavorável para a exploração e fixação. Interêsses de caráter político-militar propiciaram a fundação do Forte de São Joaquim (1775), tentando-se desde logo iniciar a colonização. Mas, isso só foi conseguido com a introdução da atividade pastoril.

O crescimento dessa atividade, porém, sofreu de limitações tais como a falta de mercado, a dificuldade de transporte, o isolamento em relação aos demais centros do país, advindo daí o marasmo econômico em que estêve imersa a área até recentemente. A remessa de gado para Manaus, que sempre foi e continua sendo o principal centro consumidor, apenas era feita em determinada época do ano (cheia), sendo as rêzes conduzidas vivas por via fluvial [3]. Êsses fatôres tornavam a principal atividade econômica pouco rendosa e, até mesmo, fechada. Essa inércia eco-

---

[3] O transporte de carne bovina por via aérea para Manaus, teve início em 1965, através de dois aviões particulares. Um dêles recebe o carregamento na aldeia makuxí de Contão, onde é feito o abate das rêzes. Seus habitantes executam a maior parte dêsse trabalho.

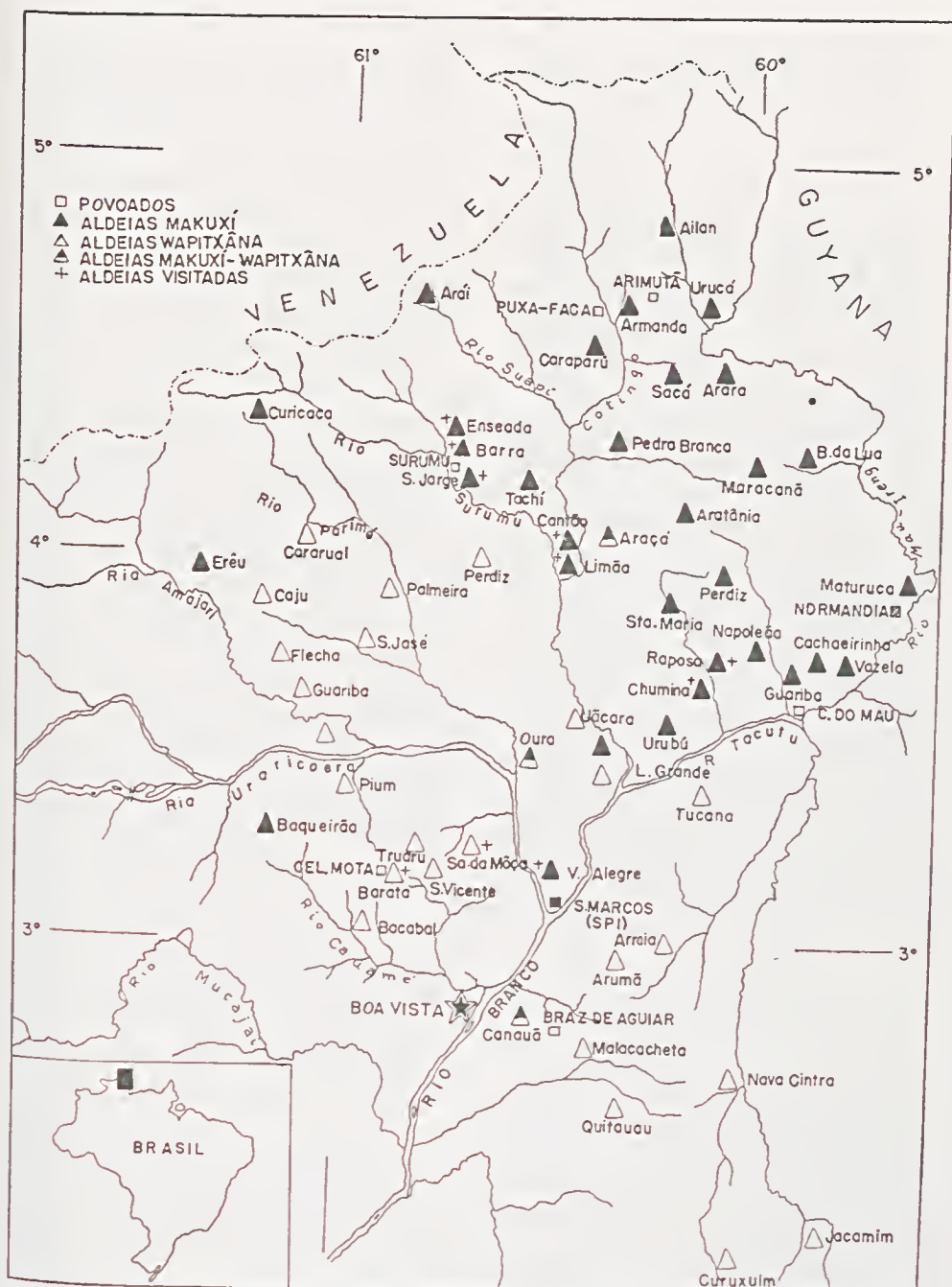



Fig. 1 — *Localização dos índios makuxí e Wapitxâna no Território Federal de Roraima, Brasil (Corrige, em parte, mapas publicados anteriormente; cf.* Diniz, 1965 *e* 1966).

nômica vem tendendo a modificar--se, discretamnte, após a instalação do Território Federal (1944).

A SITUAÇÃO DO CONTATO

Em uma situação de contato entre sociedades de níveis tecnológicos diferentes, onde uma é a dominante, as estruturas econômica e política da mais fraca, são as esferas mais afetadas. São elas as instâncias cruciais pelas quais a sociedade mais poderosa se capacita para o manejo de seus objetivos manifestos ou não. Sabe-se, também, que a introdução do sistema mercantil em uma economia de autoconsumo e de escambo intertribal, importa na modificação de comportamentos, refletindo-se não sòmente na economia mas, também, no sistema social em geral.

Tendo em vista êsses princípios, já comprovados plenamente, procurar-se-á situá-los no campo a que se restringe êste trabalho.

* * *

Os Makuxi e os Wapitxâna, não tendo condições materiais para fazer face à nova situação, gerada pelo contato continuado e cada vez mais estreito, vendem sua fôrça de trabalho, a fim de suprir as deficiências comerciais de sua economia ainda quase de autoconsumo. Mas, além de constituirem mão-de-obra não qualificada, têm contra si as flutuações de um mercado de trabalho de pouca desenvoltura. Valem-se, também, como outro meio de suprir o poder aquisitivo, da garimpagem diamantífera, feita por métodos rotineiros, sendo porisso pouco lucrativa. A isto se acrescentam os lôgros de que são vítimas pelos compradores de suas diminutas pedras. À guisa de exemplo, cita-se o caso de um makuxi da Aldeia de Limão: êsse homem e seus dois filhos haviam conseguido 42 xibíus e então rumaram para "Vila Surumu", o povoado mais próximo, para fazer a venda, pela época dos festejos de março de 1964. Aí chegando, foram oferecer ao proprietário da olaria local todo o achado, pelo preço de Cr$ 35.000, o qual ficou reduzido a Cr$ 10.000. Para não voltarem de "mãos limpas", pai e filhos empregaram-se durante uma semana na olaria, com uma diária de.... Cr$ 500 cada um, fazendo serviços desde tirar lenha até "bater tijolo". Os marreteiros que visitam suas aldeias também se valem dessas ludibriações, quase sempre auxiliados pela cachaça.

As relações entre *civilizados* e *cabocos* [4], na Área Rio-branquense,

---

[4] "Na área riobranquense, o índio integrado ou em vias de integração que, geralmente, além da língua tribal ou *gíria* (como dizem os regionais) fala ou entende o português, seja aldeado ou destribalizado, é chamado "*caboco*", corruptela da palavra caboclo. Esta designação têm duplo sentido: um é aquêle que ressalta a con-

medeiam entre relações coloniais e relações de classe [5], embora a estratificação baseada em índices sócio-econômicos ainda não tenha se transferido para os últimos, a não ser quando são vistos como integrantes da "classe baixa" [6]. Ademais, a camada dominante da sociedade regional que enfeixa em suas mãos a estrutura do poder, não foi ainda abalada em seu aspecto monolítico.

A reação dos Makuxi e dos Wipitxâna, nos dias atuais, é de pacifismo, embora não de conformismo. Seja em relação à invasão e tomada de suas terras, à espoliação nas suas transações comerciais ou na venda de sua fôrça de trabalho. Suas resistências se exteriorizam quase sempre por meios não violentos, através de furtos, fugas, embriaguês, ociosidade ou, ainda, por explosões puramente emocionais. Essas reações favorecem as representações negativas feitas pelos regionais. Êstes longe de entenderem a alienação [7] que o contato impõe ao índio, evidenciam suas depreciações [8].

Assim, a estereotipia deturpa o verdadeiro sentido da oposição de valôres entre essas sociedades [9]

dição de "indio manso" ou "índio civilizado", outro é o que enfatiza sua categoria social, considerada inferior. Em contrapartida o brasileiro ou regional, como está sendo tratado neste trabalho, é identificado pelo indígena acima caracterizado como *branco* ou *civilizado* não importando sua condição econômico-social e nem sua mestiçagem, tendo conotação social equivalente" (DINIZ, 1966: 16).

[5] "No puede dejar-se de insistir que el carácter clasista y el carácter colonial de las relaciones interétnicas son dos aspectos intimamente ligados de un mismo fenómeno... Pero el carácter colonial de las relaciones interétnicas imprime a las relaciones de clases caracteristicas particulares y tienden a frenar su desarollo" (STAVENHAGEN, 1963: 100).

[6] "A experiência etno-sociológica indica que se nas etapas iniciais do contato interétnico a oposição "índio/ /branco" é a mais irredutível, nas etapas seguintes é a oposição "classe alta"/"classe baixa" que começa a ganhar consistência" (OLIVEIRA, 1964: 107).

[7] Entende-se aqui por alienação do indio, o processo que se caracteriza pela ambiguidade sócio-cultural, provocada neste caso, pelo contato interétnico continuado. Nesse embate intersocietário a sociedade indígena fica desfigurada, e, por outro lado, seus membros não conseguem vivência plena como participantes da sociedade envolvente, obstada pela oposição estrutural e histórica que as separa.

[8] Para os regionais, além de elementos que lhes são úteis como mão-de-obra (serviços domésticos e braçais de tôda a natureza), de fácil disponibilidade e a baixo custo, os *cabocos* são os produtores de bens tais como farinha de mandioca e outros produtos roceiros, galinhas, porcos, etc. Porém, como não conseguem realizar de modo satisfatório essas tarefas de acôrdo com a expectativa daquêles, regionais, são recriminados com avaliações negativas.

[9] "As distinções e separações entre grupos, que se definem como racialmente diversos, são manifestações destinadas a exprimir mistificadamente relações de dominação-subordinação geradas originàriamente com base no modo de apropriação dos produtos do trabalho social e dos próprios homens, quando portadores de mercadorias e cristalizados ao nível das relações sociais destinadas a legitimar certas formas de distribuição hierarquizada dos homens" (IANNI, 1962: 111).

manifestando-se pela "fricção interétnica" [10]. Dêste modo, o *caboco* que é o "índio desfigurado", já não plenamente ligado ao contexto tribal e nem tão pouco fazendo parte efetiva do "mundo dos brancos [11], fica à mercê da instabilidade das relações sociais e das contradições internas da sociedade maior. Daí serem limitadas as suas possibilidades de uma integração [12] satisfatória nesse sistema econômico e sócio-cultural.

É nestas circunstâncias, para ser breve, que se desenrola o processo de interação das duas sociedades tribais [13] e o segmento da sociedade brasileira, regional.

FATÔRES E MANIFESTAÇÕES DA ALIENAÇÃO

Os dois grupos tribais referidos imergindo em uma nova situação, alheia aos seus padrões tradicionais, na qual ainda não se adaptaram e nem a compreendem, seus membros tendem para a alienação. Esta é condicionada pelos fatôres abaixo enumerados [14] e manifesta como um reflexo dêles.

1. Fatôres de Alienação

   a. perda de autonomia política [15];
   b. dependência econômica;
   c. cidadania indefinida [16];
   d. descaracterização dos costumes tribais [17];
   e. polarização de interêsses;

---

[10] Trata-se de "...contato entre grupos tribais e segmentos da sociedade brasileira, caracterizado por seus aspectos competitivos e, no mais das vêzes conflituais, assumindo muitas vêzes proporções "total", i.e., envolvendo tôda a conduta tribal que passa a ser modelada pela situação de fricção interétnica... de conformidade com a natureza sócio-econômica das frentes de expansão da sociedade brasileira, as situações de fricção apresentarão aspectos específicos" (OLIVEIRA, 1962: 86).

[11] Cf. OLIVEIRA, 1964.

[12] Tomando o têrmo *integração* como participação no todo, pode-se dizer que há uma integração relativa, desde que participam como mão-de--obra secundária no mercado (pequeno e descontínuo) de trabalho regional, e como produtores de alguns bens (Vide nota 8).

[13] A interação entre os Wapitxâna e os Makuxí, embora seja acentuada, não são aqui referidas, pois fogem ao objetivo da presente comunicação.

[14] Os dados se referem apenas a oito grupos locais makuxí (910 pessoas) e dois grupos locais wapitxâna (270 indivíduos).

[15] O poder tribal passou a ser subordinado a ordem nacional, especìficamente aos interêsses da camada dominante da sociedade brasileira regional, a qual adultera os mecanismos tradicionais de ascensão à chefia dos grupos-locais. A coincidência ou não com os padrões de ascensão à chefia dos grupos-locais, está condicionada a maior ou menor confiança inspirada aos "interessados" (cf. DINIZ, 1966: 12).

[16] Continuam sob a tutela do Serviço de Proteção aos Índios.

[17] Essa descaracterização dos costumes tribais é, ôbviamente, uma decorrência do contato com uma sociedade mais poderosa, nela tendo influência, entre outros, o proselitismo religioso, feito nos moldes da sociedade envolvente.

f. não alcance dos padrões da sociedade envolvente e não desligamento dos padrões societários tribais.

2. Manifestações da Alienação

a. reconhecimento e submissão à ordem nacional;
b. reconhecimento da superioridade econômica do *branco;*
c. escamoteamento da etnia, através da aceitação do têrmo *caboco;*
d. embriaguês, furtos, fugas, etc.;
e. sentimento de inferioridade;
f. ambivalência de atitudes.

Dado o caráter exploratório desta comunicação, os dados são fragmentários, obtidos que foram em um primeiro estágio de *campo.*

RESUMO

Esta comunicação trata de alguns aspectos do processo de interação de um dos segmentos da sociedade brasileira e dois grupos tribais da zona campestre do Território Federal de Roraima. Tratam-se dos Makuxi (Karib) e dos Wapitxâna (Aruak), habitantes dêsse extremo norte do Brasil e, também, da Guiana.

O início da conjunção interétnica remonta, direta ou indiretamente, aos fins do século XVII, com a efetivação das primeiras penetrações na área, tornando-se mais concreta a partir da segunda metade do século seguinte. Os Wapitxâna foram sempre mais accessíveis ao contato com os brancos, enquanto os Makuxi ofereceram maior resistência.

De tôdas as esferas dessas duas sociedade indígenas, a política e a econômica foram as mais afetadas no embate intersocietário. Nos dias de hoje, ambas as tribos, encontram-se em estado da ambivalência que mais se aproxima da alienação do que da integração.

SUMMARY

This paper deals with some aspects of the interaction process between a segment of Brazilian society and two tribal groups of the savanna area of the Federal Territory of Roraima. These two groups are the Makuxi or Macusi (Carib) and the Wapitxâna or Wapisiana (Arawak), inhabitants of this northern region of Brazil and of Guyana as well.

The beginning of this interethnic juxtaposition dates, directly or indirectly, from the end of XVII century, with the first penetration of the area, becoming more intense during and after the second half of the following century. The Wa-

pitxâna were always more accessible to contact with whites, whereas the Makuxi offered more resistence.

Of all the facets of life in these two Indian societies, those most affected by the encounter with local Brazilians were politics and economics. At present, both tribes are in an ambivalent state which approximates more closely that of alienation than of integration.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

COUDREAU, H., 1887, *La France Équinoxiale*: Études sur les Guyanees et l'Amazonie, t. II. Paris.

DINIZ, E. S., 1964, Os Makuxí e sua instalação na Economia Nacional. *Rev. Educação e Letras,* Univ. Pará, Belém, 1-2: 11-16.

DINIZ, E. S., 1965, Breves Notas sôbre o Sistema de Parentesco Makuxí. *Bol. Mus. Paraense Emílio Goeldi,* n.s., Antropologia, 28:

DINIZ, E. S., 1966, O Perfil de uma situação interétnica: os Makuxí e os Regionais de Roraima. *Bol. Mus. Paraense Emílio Goeldi,* Antropologia, 31:

IANNI, O., 1962, Raça e Classe. *Rev. Educação e Ciências Sociais,* Rio de Janeiro, 10 (19): 88-111.

OLIVEIRA, R. C., 1962, Estudos de áreas de fricção interétnica no Brasil. *América Latina,* Rio de Janeiro, 5 (3): 85-90.

OLIVEIRA, R. C., 1964, *O Índio e o Mundo dos Brancos.* Difusão Européia do Livro. São Paulo.

STAVENHAGEN, R., 1963, Clases, Colonialismo y Aculturación: Ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas en Mesoamérica. *América Latina,* Rio de Janeiro, 6 (4): 63-104.

Atas do Simpósio sôbre a Biota Amazônica
Vol. 2 (Antropologia): 101-122 — 1967

ALGUNS ELEMENTOS NOVOS PARA O ESTUDO DOS BATUQUES DE BELÉM

NAPOLEÃO FIGUEIREDO e ANAÍZA VERGOLINO E SILVA
Universidade Federal do Pará, Belém

(Com 16 figuras no texto)

O visitante que percorrer as casas de culto com reminiscências africanas em Belém, constatará sem dúvida alguma, ser impossível a determinação de tipos padrões capazes de fornecerem modêlo, pois os mesmos apresentam dessemelhanças de estrutura e de cerimonial. CARNEIRO (1964: 134), no quadro brasileiro, tomando por base determinados aspectos peculiares, delimita áreas onde os mesmos ocorrem, estabelecendo a incidência de uma identificação relativa, possibilitando como afirma, a "compreensão da unidade na variedade".

Os sub-tipos registrados em tôdas as áreas, não oferecem ao pesquisador material passível de tabulação, entretanto as variantes constatadas, indicam desaparecimento gradativo, reinterpretação ou ainda, criação ou reformulação de traços culturais.

A difusão na sociedade urbana brasileira de religiões mediúnicas, oferece perspectivas de trabalho e de interpretação teórica as mais diversificadas, pois se de um lado temos um espiritismo dito cientifico ou Kardecista, constituindo "sistema filosófico e religioso bastante rico e complexo" (CAMARGO, 1961: 7), de outro, temos a mística africana em oposição à mística cristã. BASTIDE (1945: 48) define o fenômeno, afirmando que "enquanto esta última se volta para a fusão da alma com Deus, por uma lenta ascensão através da noite dos sentidos e da noite do espírito, a outra gira em tôrno de deuses que possuem a alma, em tôrno, em conseqüência, de uma descida do sobrenatural ao natural". Em Belém, vamos encontrar o mesmo fenômeno observado no quadro brasileiro: ao longo dessa linha são encontradas as mais diversas variantes, onde uma religião que nasce — a Umbanda — (BASTIDE, 1960: 422) constitue o meio têrmo e uma aglutinação dos componentes das fôrças que atuam nos extremos dessa linha conceitual. É o que CAMARGO (1961: 13) denomina de "continuum mediunico".

A notícia histórica do contingente negro na Amazônia, é precária e insuficiente, no que concerne ao

* O presente ensaio foi baseado em pesquisa de campo realizada em 1966 como parte do programa de trabalho da cadeira de Etnologia e Etnografia do Brasil.

relato de seus cultos. Por outro lado, a conquista da região, o domínio geral da terra, sòmente pode ser entendido por um complexo de fôrças geo-políticas que atuaram no espaço geográfico da área, formando um triângulo, onde seus vértices apoiam-se em Belém, na vila de Barcelos e em Vila-Bela, antiga capital de Mato Grosso (CARNEIRO DE MENDONÇA, 1963: 6 A), pois foi dessas cidades que partiram os elementos vinculados a êsse domínio, não tendo o braço escravo como fôrça de trabalho, como aconteceu com o açúcar, com a mineração ou com o café, porém o trabalho índio, descido pacífica ou violentamente de seus aldeiamentos tribais, para a indústria extrativista das drogas do sertão.

Os naturalistas viajantes, nos trazem algumas informações dêsse elemento negro, porém silenciam quanto a seus cultos. BATES (1944: 64) nos refere sôbre a composição da população de Belém; AGASSIZ (1938: 195) nos relata passagens da vida social da cidade; WALLACE (1939: 21) nos fala das festas e da participação da população nas mesmas; SPIX & MARTIUS (1938: 19) indicam referências de importação de negros escravos, enquanto os historiadores clássicos da Amazônia, nenhuma referência fazem sôbre o assunto, mostrando apenas a atuação do negro na economia regional. Quanto à participação do negro na estrutura social dos centros urbanos que emergiam, essa foi mínima, e como bem acentua CARNEIRO (1964: 137) "os estilos de vida do silvícola se impuseram aos conquistadores, em tôda região, e ao pequeno número de negros chegados mais tarde, para a lavoura dos mantimentos e para os afazeres urbanos, de menos sedução e importância que as incursões pela floresta".

Uma outra referência é também encontrada nos periódicos locais, especialmente no comêço do século, e diz mais da pressão policial, às "casas de feitiçaria" que perturbavam o sossêgo público nas ruidosas sessões noturnas, ou o noticiário também esparso, dos "despachos" das encruzilhadas, que amedrontavam a população religiosa dos subúrbios distantes da cidade. Ao longo dêsse noticiário, um fator constante: bruxas e feiticeiras, espíritos maléficos, magia negra e espíritos demoníacos, dominando a macumba nos bairros pobres da cidade.

Os cultos iniciados com a vinda dos escravos entrados pelo Maranhão, sofreu grandes modificações, pois teve que diluir-se na pajelança cabocla, que funciona ao lado da religião oficial ou oficiosa, o catolicismo. Uma das análises do fenômeno, é feito por GALVÃO (1951: 222): "um grande número de outras crenças existe junto a forma

Fig. 1 — *Tabocal de caboclo.*

local do catolicismo, crenças essas que não podem ser deixadas de lado ou simplesmente definidas como superstições ou abusões, pois elas constituem tal como os preceitos e as idéias cristãs, expressões de relações com o sobrenatural, cuja importância é atestada em um número de práticas e técnicas. Algumas dessas crenças tiveram origem no velho mundo, patrimônio ibérico ou africano; outros provém de culturas indígenas. Umas e outras, no processo de fusão e incorporação à moderna cultura do caboclo, perderam sua forma original, mesclados e transformados num corpo de idéias, que já não é mais português ou ameríndio, é caboclo.

O fenômeno em Belém é evidentemente urbano e os cultos com reminiscências africanas, agrupam-se hoje sob três grandes filiações: a da Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros; a ala dissidente da mesma, o Supremo Conselho do 3.'. da Ordem Pa-

raense da Umbanda Cristã, 7 .'. 5, e ainda um terceiro grupo de participantes, que funcionam independente de qualquer filiação, e que indistintamente são designadas como tendas, terreiros, batuques, macumbas, tambores ou searas.

CARNEIRO (1964: 137) julga face a coloração local, que "há dois tipos de culto na Amazônia, o batuque, e o babassuê, que correspondem às variedades transmitidas respectivamente, por elementos egressos das Casas de Nagô e da Casa das Minas em São Luiz".

Em Belém, um esquema rígido e conceitual dessa natureza não pode ser aplicado, pois ao exame analítico de composição dêsses cultos que se agrupam nas categorias já mencionadas, outros subtipos se apresentam. Assim, a Federação

Fig. 2 — *Ponto de caboclo com ofertório.*

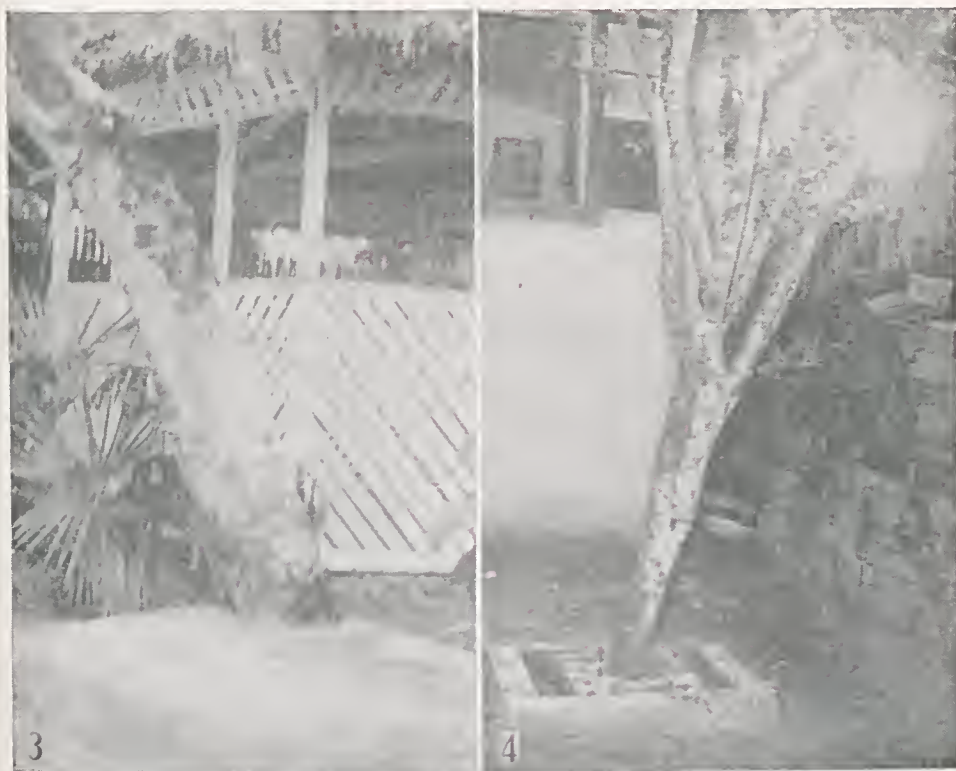



Fig. 3 — *Mangueira, ponto de Oxossi, vendo-se ao fundo a casa de Jurema;* fig. 4 — *Jucá, árvore sagrada da "linha de cura", morada de Mestre Jucá.*

com 192 casas de culto, tem os seguintes subtipos: Nagô, 29; Jurema, 54; Umbanda, 86; e ainda variantes: Jurema-Nagô, 12; Mina-Nagô, 6; Umbanda-Nagô, 2; Umbanda-Jurema, 2 e Umbanda-Negra, 1. O Supremo Conselho da Umbanda Cristã, agrupa mais ou menos 12 casas de culto, que guardam uma certa unidade de denominação; e finalmente os sem filiação associativa, que sobem à casa das dezenas, disseminados desde os subúrbios mais distantes da cidade ao centro urbano pròpriamente dito, de difícil caracterização, pois muitos dêles chegam a transformar-se em cultos familiares e domésticos, onde a participação nos mesmos, é feito exclusivamente por elementos ligados por laços de parentesco ou de amizade.

Uma outra observação é a de LEACOCK (1964 A: 344) que afirma: "this cult, the Batuque, is similar in many respects to the other African-derived cults which are found in other parts of Brazil and

in other parts of the new world, and the basic ideas and ritual seem clearly to have been brought to the New World by African Slaves" e mais ainda quando define o funcionamento do mesmo culto LEACOCK, 1964 A: 354): "members do not call the cult Batuque but refer to it as either Nagô, Mina or Umbanda, depending on minor variations in belief and ritual. Since these latter terms are used in the literature with various connotations, the term Batuque has been chosen as a general name for the Belém cults in order to avoid confusion. Strictly speaking, the term "batuque" is usually to refer to the public ceremony".

Fenômeno urbano que se desenvolve no Brasil, é estudado por BASTIDE (1960: 422) que nos afirma

Fig. 5 — *Dendezeiro. Ponto de morada do povo da Bahia.*

Fig. 6 — *Jurema Preta. Morada da Cabocla Jurema.*

que, "si l'urbanization, dans un premier moment, détruit la communauté des Noirs, elle crée aussi, dans un deuxième moment, une nouvelle reorganization des liens sociaux sous la forme de la solidariété dans la classe", onde sôbre o fundo da estrutura social dos grupos humanos, nesses cultos, em um processo cumulativo, são adicionadas as idéias católicas, as idéias de um espiritismo Kardecista (distinguindo-se ainda um kardecismo de intelectuais, que pretende ser científico, e um outro, de classe proletária, vinculado ao espírito dos

Fig. 7 — *Jurema Branca. Morada de Jureminha.*

índios e dos negros), as religiões indígenas, e muitas vêzes idéias filosóficas de sociedades secretas, teosofistas e outras, pois como bem acentua BASTIDE (1961: 470) "le syncretism ne peu se defenir par la simple addition ou par la confusion des civilizations en contact, il est une activité des hommes reunis em groupes divergents et solidaires".

O estudo dêsse problema que em sua configuração nacional é descrito por BASTIDE (1960), encontra em Belém, sua confirmação. Traçando-se um "gradient" conceitual, a partir do Kardecismo praticado na União Espírita Paraense ao culto

afro-brasileiro levado a efeito nos terreiros, observamos: nas casas Kardecistas é grande a freqüência de pessoas de alto nível, onde a classe média-alta exerce liderança, e onde também encontramos a classe média-média e a classe média-baixa. À proporção que nos acercamos dos cultos com reminiscências africanas, diminui a participação de classes sociais elevadas, aumentando a freqüência de classes de baixo nível social, pois aumentando a prática kardecista, diminui a freqüência da classe proletária, ou aumentando a prática afro-brasileira, diminui a participação das classes altas e aumenta a das classes proletárias.

Isso se pode constatar na própria localização dêsses cultos na paisagem urbana: os terreiros localizam-se nos subúrbios distantes e pobres da cidade, onde a população em quase sua totalidade é de proletários; enquanto que os outros (Umbanda e Kardec) têm sua localização nos bairros residenciais de classe média e classe alta.

O estudo dêsses cultos em Belém, apresenta aspectos distintos, quer em sua estrutura, quer em relação

Fig. 8 — *Gameleira Branca. Pegi com imagem de São Francisco.*

ao conjunto, ou ainda ao próprio ritual. LEACOCK estuda dois aspectos do problema: as bebidas cerimoniais (LEACOCK, 1964 A) e sôbre as divindades brincantes nos batuques de Belém (LEACOCK, 1964 B).

No presente ensaio, apresentamos alguns elementos novos para o estudo dêsses cultos.

Em dois terreiros, foi constatado aspecto que os torna diferente dos demais. Êsse traço se bem que apresentado com certa fluidez, constitui entretanto, elemento bem definido. São os cultos fitolátricos; os mesmos que, disseminados nos candomblés baianos, nos xangôs do nordeste, na casa das Minas do Maranhão, os quais não encontraram em Belém, grande difusão.

No Abassá Noxi D'Otá daquela Federação, o culto é celebrado no quintal da casa, atrás do salão de danças. As árvores estão plantadas desordenadamente e são:

TABOCAL — BAMBU AMARELO (*Bambusa vulgaris* var. *villata*) — Grande touceira de bambu, onde está colocada figura de índio esculpida em terracota, montada em pequena pilastra de cimento. E' a morada do Caboclo Flexeiro Gentil de Aruanda, e nos dias de festa e de tambor são ofertados jerimum, mel, cachaça, mucuracaá. Enterrados, existem assentos, porém nosso informante negou-se a dizer quais, bem como o cerimonial das oferendas.

MANGUEIRA (*Mangifera Indica* Lin.) — Árvore já bastante adulta, onde sob seu tronco foram colocados os assentos de Oxossi. É a morada de tôda a linha da mata, e nos dias de tambor e de festa, são colocadas oferendas de milho cozido, miúdos de um galo e dendê.

Fig. 9 — *Laranjeira. Morada de Oxossi e sua falange.*

Fig. 10 — *Tabocal das almas de Yansã. A esquerda, casa de Jurema.*

Nesses dias, a árvore é enfeitada com fitas multicôres e bolas coloridas de vidro. O cerimonial dos ofertórios nos é desconhecido.

Nesse terreiro, o culto das árvores (*) é realizado apenas nos dias de festa ou de tambor, pelo pai de santo A. ou pela mãe de santo I.C. do mesmo, entretanto apesar de ser terreiro estruturado (segundo seus próprios dirigentes nos moldes clássicos dos candomblés Nagô da Bahia) e em conseqüência possuindo tôda uma hierarquização ritual cerimonial, o culto fitolátrico não merece o destaque que os próprios dirigentes do terreiro querem lhe emprestar.

Um outro terreiro, o de M.S., nos mostra essas árvores plantadas em volta da casa, não apresentando seqüência ordenatória e guardando entre si distância apreciável para favorecer o culto.

Partindo-se do lado direito, as árvores estão assim dispostas:

JUCÁ (*Caesalpinia ferrea* Mart.) — Árvore sagrada da "linha de cura". Nela habita o "mestre Jucá". Seus frutos são usados nas sessões de pagelança cabocla para cura de doenças pulmonares, em forma de chá, infusão ou xarope. Muito embora os autores conheçam muitas casas onde se pratica essa pagelança cabocla, também chamada "linha de pena e maracá",

* No jardim de entrada do citado Abassá Noxi d'Otá, existe ainda um pé de JUREMA BRANCA (*Pithecolombium acacioides* Ducke), árvore jovem, ainda sem assentos, e como tal não se realiza culto algum no mesmo.

em nenhuma delas foi assinalada essa árvore com os atributos mencionados. Frente a seu tronco, são colocados nas segundas-feiras ou em dias de tambor, como com água e velas. Em algumas casas o informante esclareceu que é oferecido farofa com dendê e milho cozido. Os ofertórios são substituídos às segundas-feiras sempre acompanhados de preces católicas.

DENDÊ (*Elaesis guineensis* Jacq.) — Ponto de morada do povo da Bahia, exceto Oxalá. Seu culto é uma homenagem aos Orixás da Bahia, pois "tôda comida de santo" e "tôda fortificação de cabeça" é feita com dendê. Dentre o povo da Bahia, alguns pais de santo incluem uma categoria de "caboclos" como mestre "Boiadeiro", "Zé Baiano", "Chapéu de Couro", "Corre Campo". Nosso informante, entretanto, esclarece que conhece apenas mestre "Gererê", que raramente baixa, desconhecendo contudo se o mesmo mora no pé de dendezeiro. Frente a seu tronco, é colocada fa-

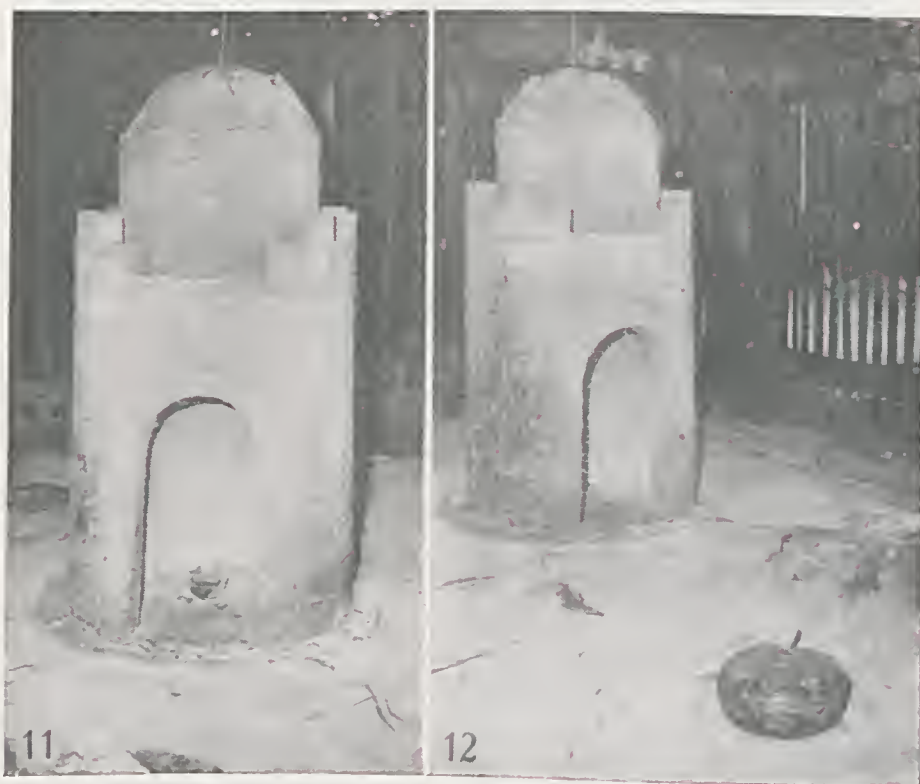



Fig. 11 — *Castelo de Yansã, na frente do tabocal com ofertório em seu interior;* fig. 12 — *Castelo de Yansã e ponto de Xangô.*

rofa de dendê, água comum em copo e as vêzes mel de abelha. O oferecimento é realizado às quintas-feiras com preces católicas de intuição de momento.

JUREMA PRETA (*Mimosa Schemburgkii* Benth.) — Ponto de Morada de Jurema e de todos os seus capangueiros (Rompe-Mato, Sete-Flexas, Juremeiro e outros). Enterrada frente a seu tronco, estão os seus assentos: champanha, vinho, cachaça, dendê, "espada" de veludo pintada, arco, flexa, garrafa com água benta, frasco de mercúrio e um pedaço de ferro. Os oferecimentos são feitos diretamente com preces católicas às sextas-feiras e são: água em bilha de barro, cachaça em cuieté, guaraná e velas. A árvore é sempre plantada em semente e sòmente depois de adulta é que recebe os assentos. Quando se fazem os ofertórios, é sempre invocada a "linha da mata", que tem Oxossi como chefe. São todos caboclos, que formam essa linha para protegerem os crentes do mal.

JUREMA BRANCA (*Pithecolombium* Ducke) — Morada de Jureminha. Há dúvidas quanto a seu relacionamento genealógico; alguns acham que é irmã da cabocla Jurema; outras a situam dentro de um complicado sistema de parentesco, como filha natural do "seu Turquia", enquanto nosso informante e outros, julgam ser a própria Jurema trabalhando na "linha dos brancos". E' "gente fina" e os ofertórios feitos nas sextas-feiras, são acompanhados de preces católicas e constam de perfumes, guaraná, mel de abelha e velas. Nos dias de tambor êsses ofertórios também são feitos.

GAMELEIRA BRANCA (*Ficus citrofolia* Miller) — Morada de Japetequara (caboclo velho). Ao lado do tronco há um pequeno pegi de tijolo com a imagem de São Francisco de Assis. Os oferecimentos são feitos às quintas-feiras e constam de água, velas, milho branco, arroz

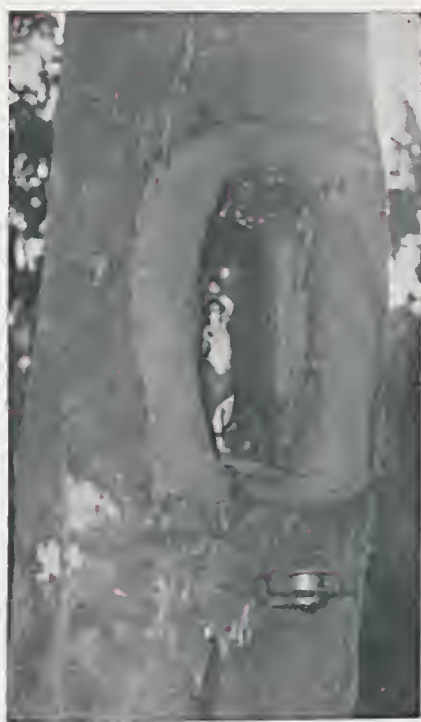



Fig. 13 — *Visgueiro. Morada de Oxossi da Mata. Altar de S. Sebastião entalhado no tronco.*

8 — 37 007

com côco ralado, bôlo de farinha de arroz e milho branco.

Laranjeira comum (*Citrus amantium* Risse) — Morada de Oxossi e sua falange. Em frente a seu tronco, há uma coluna de cimento e coberta por redoma de vidro, uma imagem de São Sebastião. A êle são oferecidas às quintas-feiras, água, velas e algumas vêzes vinho tinto e preces católicas.

TABOCAL — BAMBU AMARELO (*Bambusa vulgaris* var. *villata*) — Morada das almas de Yansã. Às segundas-feiras são acesas velas e ofertadas preces católicas de invocação de momento. Próximo ao tabocal, há um castelo, em cimento, que o informante diz ter visto em sonhos e recebido ordens para construí-lo. E' a morada de Yansã e embaixo do mesmo estão seus assentos: pequena espada de metal, dendê, champanha e uma garrafa de água benta. Em seu interior são acesas velas. Em frente ao mesmo castelo está o ponto de Xangô, pequena vasilha com água, dentro da qual está um machado de procedência indígena, e embaixo dêsse ponto, os seus assentos: machado e cerveja prêta. A Xangô são ofer-

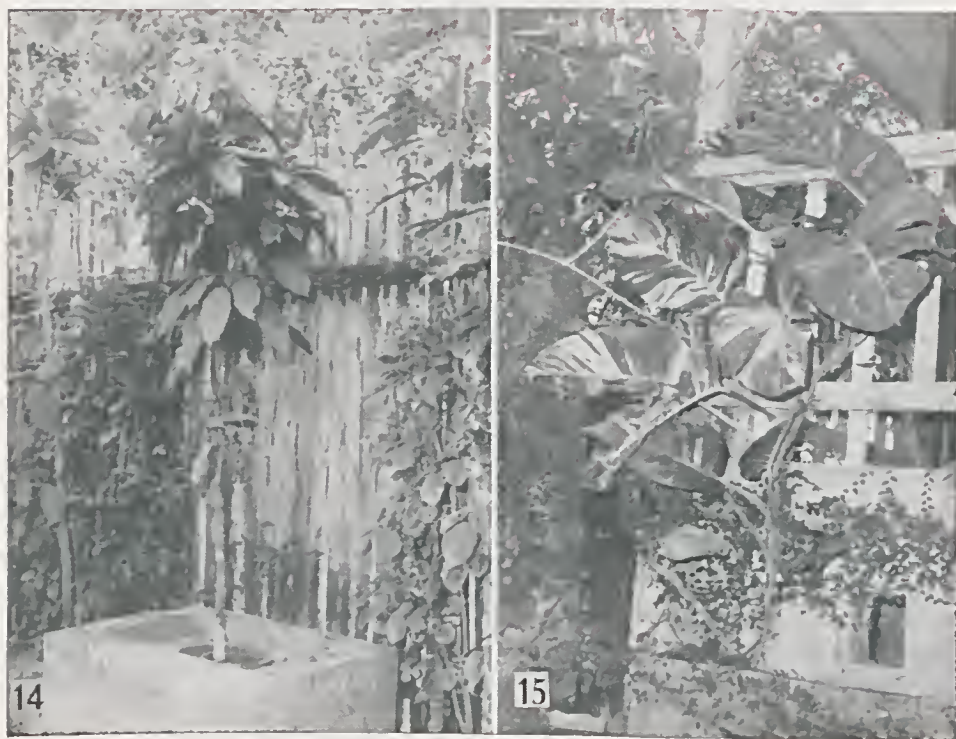



Fig. 14 — *Obi;* fig. 15 — *Boiuna; ponto de segurança.*

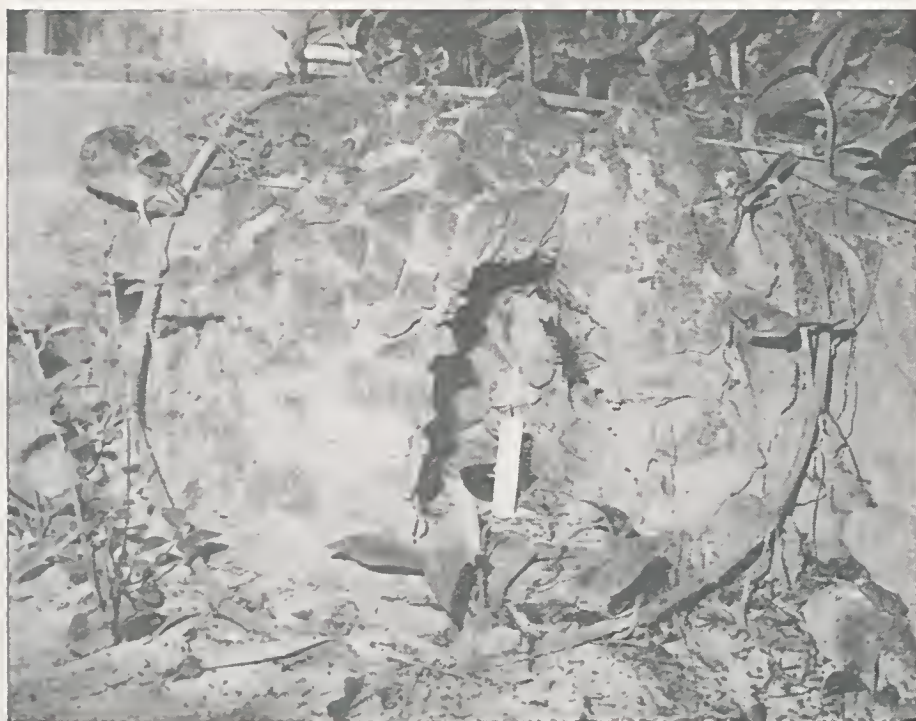



Fig. 16 — *Ponto de guarda e de entrada.*

tadas garrafas de cerveja que são quebradas sôbre as pedras.

VISGUEIRO (*Parkia pendula* Benth.) — Morada de Oxossi da Mata. Em uma cavidade aberta em seu tronco, uma imagem de São Sebastião. A êle são oferecidas velas em um pequeno castiçal pregado ao tronco. O ponto foi assentado por M.A. mãe de santo em Belém, apenas com preces católicas.

OBI — Essa árvore o informante diz ter vindo da África e lhe foi ofertada por J. G. Não tem culto nem assentos e uma vez ou outra, perto de seu tronco são acesas velas.

TUCUMAN — Pequena touceira dessas palmeiras, também sem assentos. É a morada de Curupira. Há um pequeno pegi de tijolo, com porta de tela com várias figuras de bonecos negros. As segundas-feiras são ofertadas velas e às quintas-feiras, mel, cachaça e bombons.

BOIUNA — Ponto de segurança da entrada da casa. Não possui assentos e aos domingos é ofertada cuieté com cachaça.

Essas árvores não recebem enfeites de espécie alguma. São normalmente aparadas com tesouras de jardineiro e a pessoa que realiza a poda, antes de fazê-la, pede

sempre licença para aparar. Normalmente depois da poda, os ofertórios são renovados. Por ocasião da Quaresma, período em que todos os terreiros cerram suas portas, nenhum ofertório é feito*.

Assim, como vimos nos casos estudados, há um elemento comum ao culto: os "santos" moram nas árvores e a êles são feitos ofertórios, entretanto a função exercida pelas árvores é diferente em cada caso.

As informações sôbre êsses cultos em Belém, encontram-se diluídas no tempo. Um dos mais velhos informantes M.D. "feita" em São Luiz, esclarece sôbre a existência dos mesmos naquela cidade, entretanto, apesar de ser a mais velha mãe de santo em Belém, não tem lembrança dêsses cultos serem praticados nesta Capital.

O culto fitolátrico é rito que vamos encontrar bastante difundido nos candomblés baianos, nos xangôs do nordeste e na Casa das Minas no Maranhão. As notas mais antigas são encontradas em RODRIGUES (1935: 53) que nos refere serem as árvores fetiches animados ou moradia de santo. É ainda o mesmo autor (RODRIGUES, 1945: 359) que nos esclarece ser no tronco das árvores que se fazem os sacrifícios. QUIRINO (1938: 53; 127), nos fala de tecidos de palha em redor do tronco da gameleira; dos "encantados" que ao chegarem à cabeça das mulheres, necessitam do preparo de ervas diferentes, dentre ela o arbusto — jurema. RAMOS (1951:279) cita igualmente os cultos fitolátricos registrados por Nina Rodrigues, porém que não teve oportunidade de presenciá-los. CARNEIRO (1936: 46) igualmente nos refere ao culto de Ifá e de Irôko, e ainda o mesmo autor (CARNEIRO, 1937: 95) acentua dentre os Bantu o culto do pé de Lôko. PEREIRA (1947: 37) nos relata o culto da cajàzeira, árvore sagrada da maior importância na casa das Minas. VALENTE (1955: 150), nos diz

---

* Como dissemos anteriormente, M. S. não possui casa de culto em seu sentido exato. Apesar de ser acatado em todos os terreiros de Belém, onde aparece como figura de maior destaque, é consultado por quase todos os pais e mães de santo que vão até ali pedir conselhos e orientações doutrinárias, não estruturou seu terreiro. Quando em sua residência realizam-se "toques", apenas um reduzido número de pessoas, especialmente convidadas, dêle participa, e essas reuniões não são freqüentes, realizando-se apenas nos dias de festa dos grandes orixás como Ogum, Xangô e Yansã. Nesses dias, pais e mães de santo, mediuns de outras casas, especialmente convidados, participam do culto, como se fôssem filhos da casa. O culto das árvores é realizado por M. S. e seu irmão J. S. e um amigo R. que moram na mesma residência. Quando há visitantes os mesmos participam do culto. A posição de M. S. é de um cardeal de macumba, orientando, aconselhando, doutrinando, porém desvinculado de tôda e qualquer estrutura, quer associativa, quer institucional, respeitado e estimado por todos.

de Ossain, divindade das fôlhas e de Orumila, cujo fetiche é o fruto do dendezeiro. BASTIDE (1945: 73, 208) cita as árvores sagradas enfeitadas de fitas; o culto da jurema e afirma (BASTIDE, 1961: 194) que o mundo da floresta está prêso ao mundo das divindades.

Em Belém, como vimos, o culto e a função das árvores sofreram modificações em seu conteiro. Em apenas três casos podem ser estabelecidas comparações válidas: o culto de Lôko, onde São Francisco sob forma sincrética habita a árvore; o de jurema; ou ainda o tabocal das almas de Yansã, referida por FRIKEL (1964: 67, 71) no culto dos egun. O cerimonial e os ofertórios são entretanto diferentes.

Outro elemento nôvo não referido em bibliografia anterior, é uma série de divindades, reunidas em grupamento distinto: a "gente fina".

No quadro brasileiro, VALENTE (1955: 108) refere que os "encantados" correspondem às divindades africanas e tem aumentado seu número com o enxêrto de entidades novas nascidas no Brasil e que vêm sendo criadas incessantemente. BASTIDE (1960: 226) cita ainda êsses "encantados" como espíritos de seitas sincréticas do norte e do nordeste brasileiro. LEACOCK (1964 B: 96) quando estuda os batuques de Belém, nos indica que os "encantados" são do mesmo universo sobrenatural como os santos, a Virgem, a própria Divindade, possuindo entretanto menor poder e maior proximidade com os homens. Essas entidades, moram nas "encantarias" abaixo do céu e acima das nuvens, mantendo constante interação com os homens (LEACOCK, 1964 B: 96).

Aos autores parece no entanto que essas entidades situam-se em grupos bem distintos: os "encantados" pròpriamente ditos, a que estão vinculadas as entidades oriundas da África, os espíritos dos prêtos velhos e dos caboclos como: Japetequara, Rompe Mato, Sete Flexas, Juremeiro, Pena Verde, Pena Branca e muitos outros com nomes portuguêses: João Francisco da Mata, Mariana, Antônio da Luz, José Raimundo, João de Una, D. Estrêla, etc. Em outro conjunto, encontram-se entidades que foram "enfeitiçadas" sob a forma de animais da fauna local, recebendo o nome dos mesmos, tais como: Mestre Puraquê, Boto Tucuxi, Cobra Grande, Cobra Coral, Peixinho do Mar, Mestre Jacarèzinho, todos encontrados na chamada "linha de cura" ou de "pena e maracá". Em um terceiro agregado, enquadram-se as entidades que são vistas, não tem nome, porém "baixam" sem

qualificação e sem palavras e apenas com gritos se anunciam. E finalmente, para um último grupamento, convergem os espíritos dos brancos. É a gente fina: reis, príncipes, fidalgos, nobres, pessoas importantes, que se destacam dos outros por terem *status* mais elevado e mais esmerada educação. Quando "baixam", têm comportamento bem diferente dos demais encantados: vestem-se algumas vêzes com indumentária da época, dão conselhos, jamais ingerem bebida cuja base seja aguardente. Bebem vinho e refrigerantes, pedem perfumes e enfeites. Pertencem a êsse grupo: D. João, D. Luiz de França, Rei da Nuvem, Rei da Bandeira, Rei Floriano, Fina Jóia, Sinha Bê, Rainha Navê-Orina, Rei Turquia, sua família e outros.

Enquanto em apenas dois terreiros, há incidência do culto fitolátrico, a "gente fina" aparece em tôdas as casas de culto. Essas entidades novas, criadas incessantemente e já referidas por VALENTE (1955: 108) parecem, em Belém, ter sua origem em têrmos nominais específicos que aparecem nos primeiros versos de muitos "pontos cantados". Assim, a criação da "gente fina" tudo nos indica ter tido sua origem em um ponto cantado por ocasião das relações "mantidas cordialmente entre as casas de Minas e de Nagô", em São Luiz do Maranhão (PEREIRA, 1947: 42), onde nas visitas os Nagô cantavam:

Ah! Eu sou fina, fina
Ah! Eu sou fina de Otá! etc (*)

ou ainda, o têrmo genérico utilizado pelas populações caboclas da Amazônia, que tôdas as vêzes que se referem aos brancos de posição ou de destaque, o chamam sempre de "gente fina".

A falta de uniformidade apontada no início do presente ensaio, vai nos conduzir entretanto a uma problemática de pesquisa, para a análise dos batuques de Belém.

O fenômeno é idêntico ao referido por BASTIDE (1945: 64, 108): "cada um dêsses candomblés tem sua vida própria, sua história, seu espírito... e cada um dêles, constitui um mundo, ligado sem dúvida ao conjunto da comunidade brasileira, mas que nem por isso, deixa de ter seus caracteres próprios, sua vida espiritual autônoma".

Sòmente o estudo parcelado de cada uma dessas casas de culto, poderá nos dar os elementos comparativos para uma visão total.

Os elementos aqui estudados, indicam reminiscências de cultos africanos, reformuladas por infle-

* Êste ponto foi registrado na festa de aniversário do Abassá Noxi D'Otá, juntamente com o de Fina Jóia e outras entidades qualificadas como "gente fina".

xões Umbandistas e reinterpretados pela leitura dos autores clássicos (* *), onde os próprios valôres dos mesmos são diluídos ao longo da pagelança cabocla.

SUMÁRIO

Os cultos com reminiscências africanas em Belém, enquadram-se dentro da área do "batuque" estabelecida por Edson Carneiro.

Dêsses, a notícia histórica é precária e insuficiente. Apenas algumas referências de jornal, nos dão informes sôbre pressão exercida aos mesmos por autoridade policial. As outras alusões, são produtos de trabalhos de referência, exceto artigos de LEACOCK relacionados às "divindades brincantes" e utilização do álcool no decorrer dos cerimoniais.

Alguns elementos entretanto, como os cultos fitolátricos e uma nova categoria de entidade — "a gente fina" — apresentam-se dando não sòmente novas contribuições para seu estudo, como também perspectivas de caráter conceitual em relação a êles.

** Os problemas de reinterpretação e reformulação dos cultos afro-brasileiros têm sido objeto de muitos estudos por parte de pesquisadores nacionais e estrangeiros e também pelos militantes dos mesmos. É bastante comum encontrar-se nas estantes dos pais-de-santo, ao lado dessa literatura não codificada e que é adquirida nas feiras, nos mercados, nas livrarias onde se vendem também banhos, amuletos, defumações, as obras dos autores clássicos, nacionais e estrangeiros, que realizaram estudos sôbre os cultos.

Em 128 casas de culto, pertencentes à Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros do Estado do Pará, apenas numa delas, os autores encontraram elementos vinculados ao culto fitolátrico. O outro, pertence à casa não associada a essa Federação.

As árvores reverenciadas como morada de Orixás encantados, caboclos, prêtos velhos e ainda "gente fina", encontram-se em ambos os casos, no terreiro dessas casas, uma delas com salão de dança específico e a outra simplesmente como residência.

O culto que funciona na casa de M. S. é o maior dêles, com árvores de incidência amazônica, do nordeste e uma africana. As do "Abassá Noxi d'Otá", são de origem amazônica e do nordeste.

Em ambos os casos, há um elemento comum ao culto: os "santos" moram nas árvores, e a êles são feitos ofertórios; entretanto a função exercida pelas árvores é diferente em cada caso.

As informações sôbre êsses cultos em Belém, encontram-se diluídas no tempo. Um dos mais velhos informantes, M. D., "feita" em São Luiz do Maranhão, esclarece sôbre a existência dos mesmos naquela cidade, entretanto, apesar de ser a mais velha "mãe-de-santo" em Belém, não tem lembrança dêsses cultos serem praticados nesta Capital. Por outro lado, à leitura de uma li-

teratura sôbre "Religião Umbandista", esta não codificada, foi acrescentada uma científica. É bastante comum, encontrarmos nas casas onde funcionam êsses "batuques", ao lado de livros adquiridos em feiras, mercados, livrarias onde se vendem também banhos, amuletos, defumações; os autores clássicos, nacionais e estrangeiros, que realizaram estudos sôbre os cultos afro-brasileiros.

Quanto à categoria de "gente fina" que aparece "baixando" no decorrer dos "toques" esta não é referida na Bibliografia conhecida.

Parece ser oriunda de "ponto cantado" no Maranhão, de origem Nagô, e que trazido para Belém após reinterpretação, ganhou forma de entidade.

Aos autores, tudo indica tratar-se de reminiscência de culto africano, reformulada por inflexões umbandistas, onde os próprios valôres dêsses cultos e dessas entidades, são desconhecidos pelos seus participantes.

SUMMARY

The cults in Belém, with African reminiscence, are embodied into the "Batuques" area, established by Edson Carneiro.

It is precarious and insufficient the Historical news about them. Some informs, concerning to the pression practised against them, by the policial authority, are given us thanks to the references published in the newspapers. The other allusions are products of the works of reference except some articles written by Leacock concerning to "divindades brincantes" (fun-loving deities) and the use of the alcohol during the ceremonies.

However, some elements, like phytolatrical cults and a new kind of entity called "gente fina" are introduced giving not only new contributions to its study, but also presenting outlooks of a conceptional character with relation to them.

In 128 cult-houses, belonging to the "Umbanda Spiritist Federation and the Afro-Brazilian Cults in the State of Pará" just in one of these houses, were found, by the authors, some elements linked to phytolatrical cult. The other one belongs to the house not associated in this Federation.

The trees, reverenced as the dwelling-place of the "orixás", the "encantados", the "caboclos" the "pretos velhos" and also the "gente fina" are found on both cases on the terrace of these houses, one of them with its specific dancing room and another that is merely a residence.

The biggest cult is operated in the house of M. S. There are trees with Amazonian, Northeastern and one else with African incidence.

The one of "Abassá Noxi d'Otá" are natively Amazonian and Northeastern.

On both cases, there is an element very common to the cult. They are the "santos" dwelling in the trees. Offertories are dedicated to them; neverthless the function exercised by the trees is different in each case.

The informations about these cults in Belém were dissolved throughout the time. One of the oldest informers, M. S. "feita" in São Luís do Maranhão, brings a clearing up, concerning to the existence of them in that city. However, in spite of beeing the oldest "mãe-de-santo" in Belém, she doesn't remember if these cults were practised in this capital. Otherwise it was added to the reading of a literature about "Umbandist Religion" (this one not yet codified) a scientific one.

Usually, we can find the houses where "batuques" work, besides the books acquired in the fairs, markets, bookstore, where are also put on sale the baths, the amulets, the smoking, the Classical, the National and the Foreign authors which realized studies about the Afro-Brazilian cult.

With relation to the "gente fina" that appears "baixando" during the "toques", is not reported in the known bibliography.

It seems to be native from "ponto cantado" in Maranhão and descendant from Nagô which one, brought for Belém, got a new form of entity, after a re-interpretation here.

We are led to believe that they are a reminiscence of the African cult reformulated by inflections of the Umbandist, where the values themselves of these cults and entities are unknown by its participants.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGASSIZ, L. & AGASSIZ, E. C., 1938, *Viagem ao Brasil,* 1865-1866. Brasiliana, vol. 95. Companhia Editôra Nacional, São Paulo.

BASTIDE, R., 1945, *Imagens do Nordeste Místico em Branco e Prêto.* Emprêsa Gráfica O Cruzeiro, S/A., Rio de Janeiro.

BASTIDE, R., 1960, *Les Religions Africaines au Brésil.* Presses Universitaires de France, Paris.

BASTIDE, R., 1961, *O Candomblé da Bahia.* Brasiliana, vol. 313. Companhia Editôra Nacional, São Paulo.

BATES, H. W., 1944, *O naturalista no rio Amazonas.* 1.º Vol. Brasiliana, vol. 237. Companhia Editôra Nacional, São Paulo.

CAMARGO, C. P. F., 1961, *Kardecismo e Umbanda.* Livraria Pioneira Editôra, São Paulo.

CARNEIRO DE MENDONÇA, M., 1963, *A Amazônia na época Pombalina,* vol. 1. Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Rio de Janeiro.

CARNEIRO, E., 1936, *Religiões Negras*. Biblioteca de Divulgação Científica. Vol. VII. Civilização Brasileira S.A., Rio de Janeiro.

CARNEIRO, E., 1937, *Negros Bantus*. Biblioteca de Divulgação Científica, vol. XIV. Civilização Brasileira S.A., Rio de Janeiro.

CARNEIRO, E., 1964, *Ladinos e Crioulos*. Editôra Civilização Brasileira S.A., Rio de Janeiro.

FRIKEL, P., 1964, Traços da doutrina gêge e nagôu sôbre a crença na alma. *Rev. Antropol.*, São Paulo, 12 (1 e 2).

GALVÃO, E., 1951, Panema. Uma crença do caboclo amazônico. *Rev. Mus. Paulista*, Nova Série, 5:

LEACOCK, S., 1964 A, Ceremonial drinking in a afro-brazilian cult. *Amer. Anthropol.*, 66 (2):

LEACOCK, S., 1964 B, Fun-leving deities in an afro-brazilian cult. *Amer. Quart.*, 37 (3):

PEREIRA, N., 1947, *A Casa das Minas*. Publicações da Sociedade Brasileira de Antropologia, vol. 1, Rio de Janeiro.

QUERINO, M., 1938, *Costumes Africanos no Brasil. Biblioteca de Divulgação Científica*, vol. XV. Civilização Brasileira S/A Editôra, Rio de Janeiro.

RAMOS, A., 1951, *Introdução à Antropologia Brasileira*, 1.º vol. 2.ª Ed. Livraria Editôra da Casa do Estudante do Brasil, Rio de Janeiro.

RODRIGUES, N., 1935, *O animismo fetichista dos negros bahianos*. Biblioteca de Divulgação Científica, vol. II. Civilização Brasileira S/A Editôra, Rio de Janeiro.

RODRIGUES, N., 1945, *Os africanos no Brasil*. Brasiliana, vol. 9, Companhia Editôra Nacional, São Paulo.

SPIX & MARTIUS, 1938, *Viagem ao Brasil*, 1817-1820. Vol. III. Edições Melhoramentos, São Paulo.

VALENTE, W., 1955, *Sincretismo religioso afro-brasileiro*. Brasiliana, vol. 280. Companhia Editôra Nacional, São Paulo.

WALLACE, A. R., 1939, *Viagens pelo Amazonas e Rio Negro*. Brasiliana, vol. 156. Companhia Editôra Nacional, São Paulo.

Atas do Simpósio sôbre a Biota Amazônica
Vol. 2 (Antropologia): 123-126 — 1967

MORFOFONÊMICA APINAYÉ

PATRICIA HAM
Summer Institute of Linguistics, Belém, Pará

0. A língua Apinayé, membro da família lingüística Jê, é falada por cêrca de 200 índios estabelecidos em duas aldeias a oeste do rio Tocantins, perto da cidade de Tocantinópolis, no Estado de Goiás.

Os dados para esta comunicação foram colhidos na aldeia de São José (a qual é atendida pelo Pôsto Indígena Apinagés do SPI) durante os anos de 1959-61.

1. A morfofonêmica do Apinayé [1] é encarada nesta comunicação como processo e é descrita em têrmos de mudanças que ocorrem quando certas consoantes finais de morfemas se justapõem a determinadas consoantes iniciais de morfemas. Revelam-se 2 espécies de mudanças: (a) alongamento da vogal que precede a consoante final de morfema, com ou sem perda dessa consoante (v. quadro I), e (b) substituição de oclusiva final de morfema por nasal (v. quadro II). Nos quadros, as consoantes nos eixos verticais representam as consoantes finais das formas básicas do primeiro morfema numa seqüência; as consoantes nos eixos horizontais representam as consoantes iniciais das formas básicas do segundo morfema na seqüência.

2. Alongamento das vogais:

[1] Os fonemas do Apinayé incluem 17 vogais e 12 consoantes. Há 10 vogais orais e 7 nasais: i e ɛ a ï ə ʌ u o ɔ ĩ ẽ ã ĩ̈ ʌ̃ ũ õ
As consoantes ocorrem em quatro pontos de articulação: labial p, m, w; alveolar t, n, r; álveo-palatal č, ñ, ž; velar k, ŋ, ʔ.

	w	p	m	ñ	č	ž	t	n	k	ŋ	r	ʔ
k	V:	V:	V:	V:	V:	V:	V:	V:	V:	V:		
p	V:	V:	V:									
m	V:	V:m	V:									
w	V:											
č				V:	V:	V:						
ñ				V:	V:ñ	V:ñ						
t							V:	V:				
n							V:n	V:				
r											V:	
ž												

O quadro I sugere as seguintes classes de consoantes finais de morfema, segundo os ambientes em que se dá a mudança morfonêmica: 1) w, r (diante de consoantes idênticas); 2) k (diante de qualquer consoante, exceto r e ʔ) 3) č, p, t, ñ, m, n (diante de consoantes homorgânicas, com a ressalva de que r neste caso não funciona como uma alveolar; 4) ž (com a qual não se dá nenhuma mudança). [2].

1) w, r caem, e a vogal precedente se alonga, quando precedem consoantes idênticas:

Ɗïw + wər = Ɗï:wər	'à lama'
pur + rač = pu: rač	'roça grande'
kruw pič	'só flecha'
Ɗïw ñũm	'lama suja'
kor ket	'não tem sêde'
par tïk	'pé sujo'

2) k cai, e a vogal precedente se alonga, diante de qualquer consoante, com exceção de r ou ʔ :

kõk + wər = kõ: wər	'ao camaleão'
čak + pič = ča: pič	'só saco'
tïk + mɛč = tï: mɛč	'bem sujo'
akuk + ñõ = aku: ñõ	'é de seu rosto'

[2] Quando um morfema começa por um grupo consonântico, cujo primeiro elemento é ʔ, a morfofonêmica opera entre a consoante final do morfema precedente e a segunda consoante do grupo, como se o ʔ não existisse:

pẽpkop + ʔprõt = pẽpko: ʔprõt
'pẽpkop corre'

kõk + ʔkõm = kõ: ʔkõm
'o camaleão bebe'

3) Nesta classe há uma pequena diferença entre as consoantes orais e as nasais. As orais, č, p, t, caem, com alongamento da vogal precedente, diante de consoantes homorgânicas:

moč + ñãm = mo: ñãm	'queixo de boi'
ʔipeč + čʌ = ʔɪpe: čʌ	'coisa feita'
mič + ža = mi: ža	'esta pulga'
tɛp + wər = tɛ: wər	'ao peixe'
rɔp + pič = rɔ: pič	'só cachorro'
kep + mõ = ke: mõ	'saiu dêle'
vɛt + tïk = vɛ: tïk	'camaleão sujo'
rat + nïw = ra: nïw	'lata nova'

No caso das nasais, m, n, ñ, sempre há alongamento da vogal precedente quando elas precedem consoantes homorgânicas, mas as nasais mesmas caem só diante de nasal ou de w; diante de oclusivas e de ž elas se conservam, embora sejam então fonèticamente muito breves.

kukeñ + ñãm = kuke: ñãm
'queixo de cutia'

peñ + čʌ = pe:ñ čʌ
'ponha as bolas dentro'

mɛñ + ža = mɛ:ñ ža	'êste mel'
tɔm + pič = tɔ:m pič	'só sinal'
apʌm + wər = apʌ: wər	'a seu tio'
om + mɛč = o: mɛč	'a massa boa'
ton + nïw = to: nïw	'tatu nôvo'
akõn + tik = akõ:n tïk	'seu joelho sujo'

4) com ž não ocorre nenhuma mudança morfofonêmica:

kutõž ža — 'esta minhoca'

kiž ket — 'não é fôrno'

3. As mudanças de consoante oclusiva em nasal ocorrem só onde a queda da consoante não é requerida pelas regras de alongamento vocálico. Estas mudanças podem ser vistas no quadro II:

	m	n	ñ	ŋ	Ṽ–r
p	(V•)	mn	mñ	mŋ	
t	nm	(V•)	nñ	nŋ	Ṽnr
č	ñm	ñn	(V•)	ñŋ	Ṽñr

Êste quadro sugere duas classes de consoantes finais de morfema de conformidade com os ambientes em que ocorre a mudança morfofonêmica: 1) p (diante de nasais heterorgânicas); e 2) t, č (diante de nasais heterorgânicas e entre vogais nasalisadas e r).

Classe 1: p muda-se na nasal m diante de n, ñ, ŋ:

tɛp + nɔ = tɛm nɔ — 'ôlho do peixe'

rɔp + ñõ = rɔm ñõ — 'é do cachorro'

čɛp + ŋïw = čɛm ŋïw — 'parece que é lama'

Classe 2: t, č mudam-se nas nasais n, ñ diante de nasais heterorgânicas e entre vogal nasalizada e r:

wɛt + mʌ̃ = wɛn mʌ̃ — 'ao camaleão'

rat + ñõ = ran ñõ — 'é da lata'

pʌt + ŋõr = pʌn ŋõr — 'mambira dormindo'

moč + mɛč = moñ mɛč — 'gado bom'

kʌč + nïw = kʌñ nïw — 'vidro novo'

mɛč + ŋõr = mɛñ ŋõr — 'cascavel dormindo'

õt + rač = õn rač — 'dorme muito'

kʌᶜkʌč + rɛ = kʌčkʌñ rɛ — 'está soluçando'

4. Será interessante observar que os Apinayé lêem com facilidade uma ortografia morfofonêmica, na qual cada morfema é escrito em sua forma básica; ao ler, êles produzem automàticamente a variante morfofonêmica correta. Por exemplo: ao ver kãm mop pic ñõr rac nẽ 'dá muito inhame só para êle', pronunciam kã: mo: pi: ñõ: rañ nẽ .

RESUMO

O Apinayé, membro da família lingüística Jê, é uma língua falada por cêrca de 200 índios estabelecidos em duas aldeias a oeste do rio Tocantins, perto de Tocantinópolis, no Estado de Goiás.

Nesta comunicação são descritos e classificados os fenômenos morfofonêmicos dessa língua, em têr-

mos de mudanças que ocorrem quando certas consoantes finais de morfemas se justapõem a determinadas consoantes iniciais de morfemas. Revelam-se duas espécies de mudanças: (a) alongamento da vogal que precede a consoante final de morfema, com ou sem perda dessa consoante, e (b) substituição de oclusiva final de morfema por nasal.

Segundo os ambientes em que se dá a mudança (a), distinguem-se quatro classes de consoantes finais de morfema: 1) w, r (diante de consoantes idênticas); 2) k (diante de qualquer consoante, com exceção de r, ?); 3) p, t, č, m, n, ñ (diante de consoantes homorgânicas); 4) ž (com o qual não se dá nenhuma mudança).

Conforme os ambientes em que ocorre a mudança (b), assinalam-se duas classes de consoantes finais de morfemas: 1) p (diante de nasais heterorgânicas) e 2) t, č (diante de nasais heterorgânicas e entre vogal nasalizada e r).

Atas do Simpósio sôbre a Biota Amazônica
Vol. 2 (Antropologia): 127-131 — 1967

NOTAS PRELIMINARES SÔBRE NÚCLEOS ORACIONAIS CONTRASTIVOS EM MURA-PIRAHÃ

ARLO HEINRICHS
Summer Institute of Linguistics, Belém, Pará

A estrutura da oração em Mura-Pirahã ainda está pouco analisada, mas já puderam ser determinados, nos dados examinados até agora, dois tipos nìtidamente distintos, um transitivo e outro não transitivo. O tipo não transitivo contrasta com o transitivo pela ocorrência no primeiro de marcadores especiais de sujeito e de sujeitos nominais presos dentro da construção verbal. Há três subtipos de orações não transitivas: locacionais, possessivas e existenciais. Vamos apresentar aqui a estrutura dos núcleos dêsses tipos de orações, juntamente com uma discussão dos sub-tipos e variantes.

1. *Oração transitiva*

O núcleo mínimo de uma oração transitiva é constituído por um pronome objeto, um pronome sujeito e um verbo:

(1)

pron. obj.		pron. suj.	verbo
i^{1}	—	si^{3}	ˀao^{1}hoa^{3}
êle	—	êle (animal)	come

O núcleo transitivo pode ser expandido pela adição de nomes livres que funcionam como especificadores do sujeito e do objeto. Há certa liberdade na posição em que ocorrem êsses especificadores:

(2)

espec. do suj.	núcleo oracional		espec. do obj.
kao^{3}ˀoi^{3}	ˀi^{1} — si^{3} ˀao^{1}hoa^{3}	ha^{1}	ˀi^{3}i^{1}si^{3}
traíra	ela ela come	conectivo	fruta

(3)

núcleo oracional		espec. do obj.	espec. do suj.
ˀi^{1} — si^{3} ˀao^{1}hoa^{3}	ha^{1}	ˀi^{3}i^{1}si^{3}	pa^{1}ˀai3
ela êle come	conectivo	fruta	peixe

(4)	pron. obj.	espec. do suj.	pron. suj.	verbo	espec. do obj.
	i^{1} —	sa^{3ʔ}ai^{2} —	hi^{2}	^{ʔ}ao^{1}hoa^{3} ha^{1}	^{ʔ}i^{3}i^{1}si^{3}
	ela	peixe	êle	come conectivo	fruta

2. *Oração locacional*

O núcleo da oração locacional é constituído por um sujeito nominal prêso, um marcador de sujeito a^{3}ʔ, e o verbo locacional a^{1}a^{3}.

Todos os nomes livres terminam em -i^{1}, -i^{2} ou -i^{3}. Quando um nome ocorre prêso, cai o -i e podem dar-se alterações no tom do nome e/ou da forma seguinte; a descrição destas últimas está fora do escôpo desta comunicação.

A posição do sujeito em relação ao marcador de sujeito está condicionada, neste tipo de construção, pela classe do nome que serve de sujeito. Nomes da classe I são os que apresentam um morfema inicial marcador de classe, como s- (subclasse Ia) ou a- (subclasse Ib) e os nomes sem um dêsses morfemas pertencem a classe II. Os nomes da classe II precedem o marcador de sujeito, o qual, por sua vez, é seguido imediatamente pelo verbo. No caso dos nomes da classe I, só o classificador s- precede o marcador de sujeito (o classificador a- desaparece, provàvelmente por fusão com o marcador de sujeito); o restante do nome prêso segue-se ao marcador de sujeito e funde-se com o verbo.

(5)	suj. prêso (classe II	marcador de suj.	verbo
	a^{3}hi^{1} —	a^{3ʔ} —	a^{1}a^{3}
	o mel		está lá

(6)	classificador	marcador de suj.	suj. prêso (classe Ia)	verbo
	s —	a^{3ʔ} —	i^{3}to^{3} —	a^{1}a^{3}
			o ôvo	está lá .

O núcleo da oração locacional pode ser expandido por um nome livre facultativo que funciona como especificador do sujeito. Nos exemplos seguintes a comparação do nome livre com o nome prêso ilustra, em cada caso, a separação entre o classificador e o nome prêso (ex. 8), o desaparecimento do classificador a- (ex. 9) e a perda do -i (exs. 7, 8 e 9).

(7)	nome suj. (classe II)	marcador de suj.	verbo	espec. do suj.
	a^{3}ta^{1}	a^{3ʔ}	a^{1}a^{3}	a^{3}tai^{3}
	cuia		está lá	cuia

(8)	classificador	marcador de suj.	suj. prêso (classe Ia)	verbo	espec. do suj.
	s–	a^{3}ˀ–	i^{3}to^{3}–	a^{1}a^{3}	si^{3}to^{3}i^{1}
			ôvo	está lá	ôvo

(9)	marcador de suj.	suj. prêso (classe Ib)	verbo	espec. do suj.
	a^{3}ˀ	i^{1}ho^{1}–	a^{1}a^{3}	ai^{1}hoi^{3}
		colar	está lá	colar

3. *Oração possessiva*

O tipo possessivo apresenta semelhança tanto com a oração transitiva quanto com a locacional: como a transitiva, tem um objeto assinalado por um pronome e um especificador livre; e como a locacional, tem um marcador de sujeito e um sujeito nominal prêso. Na oração possessiva, entretanto, a ordem é fixa: pronome objeto possessivo, classificador do sujeito (no caso de o sujeito ser um nome da classe I), marcador de sujeito ao^{3}, sujeito prêso, verbo aa^{3}ga^{1} 'existir, pertencer a', e especificador do objeto (quando o objeto é da 3.ª pessoa).

(10)	pron. obj.	classificador do suj.	marcador de suj.	suj. prêso	verbo	espec. do obj.
	i^{1}	s–	ao^{3}	ˀi^{3}gai^{3}	aa^{3}ga^{1}	ka^{3}gi^{3}pai^{1}
	êle	elas		nadadeiras	pertencem a	peixe

'As nadadeiras pertencem ao peixe' ou 'O peixe tem nadadeiras'.

(11)	pron. obj.	marcador de sujeito	suj. prêso	verbo
	ti^{3}	ˀa^{3}o^{1}	si^{3}ga^{3}bio^{1}hoa^{1}hai^{3}	aa^{3}ga^{1}
	mim		víola	pertence a

'A viola pertence a mim' ou 'eu tenho uma viola'.

Num caso, o sujeito é prêso ao marcador de sujeito e não ao verbo. Não está claro se se trata de um caso particular ou de livre opção:

(12)	a^{3}	ˀa^{1}o^{3}	ˀaa^{3}ga^{1}	ha^{1}	ˀaa^{3}boi^{2}
	pedras	marcador de suj.	pertencem a	conectivo	lago

'As pedras pertencem ao lago' ou 'o lago tem pedras.

9 — 37 007

4. *Oração existencial*

A oração existencial parece-se com uma oração do tipo possessivo, sem objeto. Dela há duas variantes, uma com sujeito prêso e outra com sujeito livre. Os elementos da variante com sujeito prêso são: marcador de sujeito ao^{2}, sujeito prêso, verbo.

(13)	marcador de suj.	suj. prêso	verbo
	ao^{3}	?i^{3}t	a^{3}a^{2}ga^{3}
		vespa	existe

'Há uma vespa'.

Os elementos da variante com sujeito livre são: sujeito livre, marcador de sujeito, verbo.

(14)	sujeito livre	marcador de suj.	verbo
	ai^{3}ta^{3}i^{1}	ao^{3}	?aa^{3}ga^{1}
	vespa		existe

'Há uma vespa'.

Os contrastes entre os tipos de orações são resumidos no seguinte quadro:

	pronome objeto	pronome sujeito	sujeito cl. I ou prêso	marcador de sujeito	sujeito prêso	verbo	conectivo	especificação do objeto	especificação do sujeito
transitiva	i^{1}	si^{3}				?ao^{1}hoa^{3}	ha^{1}	?i^{3}i^{1}si^{3}	pa^{1} ?ai^{3}
possessiva (suj. cl. I)	i^{1}		s	ao^{3}	?i^{3}gai^{3}	aa^{3}ga^{1}		ka^{3}gi^{3}pai^{1}	
possessiva (suj. cl. II)	ti^{3}			a^{3}o^{1}	si^{3}ga^{3}bio^{1}-hoa^{1}hai^{3}	aa^{3}ga^{1}			
existencial				ao^{3}	?i^{3}t	a^{3}a^{2}ga^{3}			
locacional (suj. cl. I)			s	a^{3}?	i^{3}to^{3}	a^{1}a^{3}			si^{3}to^{3}i^{1}
locacional (suj. cl. II)			a^{3}ta^{1}	a^{3}?		a^{1}a^{3}			a^{3}tai^{3}

Notas

(1) O Mura-Pirahã é uma língua ainda não classificada, falada por cêrca de 150 índios nos rios Marmelos, Maici, Manicoré e Capanã. Os dados para esta comunicação foram colhidos pelo autor em viagens feitas ao rio Marmelos, entre 1960-1966, sob os auspícios do Summer Institute of Linguistics e de acôrdo com os convênios dêste com o Museu Nacional do Rio de Janeiro e a Universidade de Brasília.

(2) Os símbolos usados nos exemplos representam os seguintes fonemas: ^{1}, ^{2}, ^{3} = tons altos, médio e baixo; i, a, o = vogais anterior, central e posterior; b, g = oclusivas sonoras bilabial e velar; ?, h = oclusiva e fricativa velares; s = fricativa acanalada alveolar.

RESUMO

O objeto desta comunicação é a língua Mura-Pirahã, ainda não classificada, falada por cêrca de 150 índios nos rios Marmelos, Maici, Manicoré e Capanã, afluentes do Madeira.

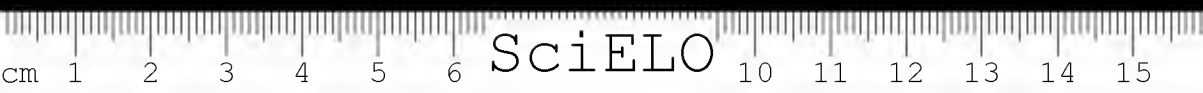
É apresentada a estrutura dos núcleos oracionais transitivos e não transitivos, que se distinguem pela presença, nestes últimos, de marcadores especiais de sujeito, assim como pela ocorrência de sujeitos nominais presos dentro da construção verbal.

Descrevem-se, como exemplos, os núcleos transitivos e os três subtipos de núcleos não transitivos: locacional, possessivo e existencial. No tratar dos núcleos locacionais, distinguem-se de forma sumária as classes I (comportando as subclasses Ia e Ib) e II dos nomes.

Os contrastes entre os tipos de orações são resumidos no seguinte quadro:

	pronome objeto	pronome sujeito	sujeito cl. I ou prêso	marcador de sujeito	sujeito prêso	verbo	conectivo	especificação do objeto	especificação do sujeito
1	i^{1}	si^{3}				$?ao^{1}hoa^{3}$	ha^{1}	$?i^{3}i^{1}si^{3}$	$pa^{1}\ ?ai^{3}$
2	i^{1}		s	ao^{3}	$?i^{3}gai^{3}$	$aa^{3}ga^{1}$		$ka^{3}gi^{3}pai^{1}$	
3	ti^{3}			$a^{3}o^{1}$	$si^{3}ga^{3}bio^{1}$- $-hoa^{1}hai^{3}$	$aa^{3}ga^{1}$			
4				ao^{3}	$?i^{3}t$	$a^{3}a^{2}ga^{3}$			
5			s	$a^{3}?$	$i^{3}to^{3}$	$a^{1}a^{3}$			$si^{3}to^{3}i^{1}$
6			$a^{3}ta^{1}$	$a^{3}?$		$a^{1}a^{3}$			$a^{3}tai^{3}$

1. transitiva, 2. possessiva (suj. cl. I), 3. possessiva (suj. cl. II), 4. existencial, 5. locacional (suj. cl. I), 6. locacional (suj. cl. II).

Atas do Simpósio sôbre a Biota Amazônica
Vol. 2 (Antropologia): 133-143 — 1967

GRUPOS JÊ DO TOCANTINS

ROBERTO DA MATTA
Museu Nacional, Rio de Janeiro, Guanabara

Pretendemos tratar comparativamente dois grupos Jê situados no Brasil Central, mostrando como seu estudo reflete uma problemática geral, cuja resolução deverá, provàvelmente, provocar um reexame de certas concepções correntes sôbre as tribos Jê chamadas Timbira.

Estudaremos de modo sumário os Apinayé do extremo norte do Estado de Goiás e os Gaviões do médio rio Tocantins, Estado do Pará [1], ambos classificados por Curt Nimuendaju como Jê-Timbira (Cf. NIMUENDAJU, 1946: 6). O primeiro grupo representa, solitàriamente, os Timbira Ocidentais e o segundo é um dos representantes dos Timbira Orientais, junto com os Ramkokamekra-Canela, os Krĩkati, os Apaniekrá e os Krahó. As duas sociedades estão, portanto, relacionadas aos outros Jê em geral e, mais particularmente, aos Jê do norte: Timbiras e Kayapó.

O tratamento dos Apinayé e Gaviões como uma unidade prende-se mais a propósitos de argumentação do que etnográficos. Mas, mesmo consideradas como Timbira, estas duas sociedades apresentam uma posição especial dentro do quadro formado pelos Jê do Norte, como tribos que se isolaram de outros grupos maiores em tempos relativamente recentes. Dêste modo, a história dos Gaviões e Apinayé nos fornece o ponto básico de conjunção entre elas e permite a sua consideração como unidade.

---

[1] Estudamos os Gaviões em companhia de Julio Cezar Melatti em 1961, quando permanecemos cêrca de 4 meses no campo, com o grupo localizado próximo a Itupiranga. Em 1962 começamos o estudo dos Apinayé, trabalho que vem se prolongando até o momento quando voltamos a permanecer entre êles mais 2 meses de campo no início dêste ano. Estas pesquisas foram financiadas pela Divisão de Antropologia do Museu Nacional, pelo Conselho de Pesquisas da Universidade Federal do Rio de Janeiro e pelo Centro Latino-Americano de Pesquisas em Ciências Sociais. O estudo dos Gaviões e a primeira fase do trabalho com os Apinayé fizeram parte de projetos de pesquisa elaborados por Roberto Cardoso de Oliveira no Museu Nacional.

Os Gaviões devem ter se separado de alguma sociedade Timbira do Maranhão no limiar da segunda metade do Sec. XIX, conforme a hipótese de Nimuendaju (Cf. NIMUENDAJU, 1946: 19-20); ao passo que os Apinayé apresentam um caso mais complexo. Sua tradição mística diz claramente que a tribo veio de Leste, desligando-se de um grupo tìpicamente Timbira, os Krĩkati, mas dados etnográficos nos levam a considerar que os Apinayé podem ter percorrido o caminho inverso, uma vez que vai ficando mais clara a sua relação com grupos Kayapó. Embora êste seja um problema de difícil solução, o que parecem indicar a tradição oral e as instituições Apinayé é que, com tôda certeza, êles se consideram como situados entre duas tradições bàsicamente Jê: uma desenvolvida pelos Kayapó a oeste e outra pelos Timbira a Leste. Não parece haver dúvidas que os Apinayé possuem uma tradição mitológica mais próxima dos Timbira Orientais e, ao mesmo tempo, instituições sociais bastante semelhantes às dos Kayapó. Assim, dentro do quadro etnográfico dos Jê do Norte, êles se constituirão num caso crítico para contrôle das comparações de grupos Kayapó com os Timbira, do mesmo modo que o estudo destas tribos vai esclarecer o sistema social Apinayé [2].

Entretanto, o ponto básico para o qual queremos chamar atenção — e foi por isso que tomamos os Gaviões e Apinayé como unidade — é que esta separação de grupos mais poderosos demográfica e culturalmente, deve ter provocado desenvolvimentos no sentido de uma maior simplificação ou complexidade de algumas instituições Jê. Isolados dos seus parentes, Gaviões e Apinayé já não podiam mais contar com suporte demográfico ou cultural dos outros Jê do Norte, mas sòmente com seus próprios recursos. E' isso que por certo explica as diferenças de algumas instituições Apinayé e Gavião, quando comparamos ambas as tribos com os Kayapó e com os Timbira Orientais. Entre os Apinayé, por exemplo, a nominação não tem a mesma estrutura descoberta entre os Timbira, onde a transmissão de nomes envolve dois indivíduos — o nominador e o nominado; mas é uma instituição que coloca em relação três pessoas: o nominador, o nominado e aquêle que vai formalmente convidar o nominador.

(2) A contribuição e as potencialidades do estudo comparado dos Jê ficou patente num seminário realizado nos meses de maio-abril passados (1966) na Universidade de Harvard, quando o Prof. David Maybury-Lewis reuniu todos os pesquisadores que vêm trabalhando com estas tribos para discussões iniciais.

Assim sendo, enquanto entre os Canela, Krahó e Krĩkati é possível descobrir uma nítida relação da passagem de nomes próprios com a terminologia de parentesco, entre os Apinayé tal conexão é mais complexa. Por outro lado, os Apinayé não parecem ter tido a mesma quantidade de grupos formados por recrutamento baseado exclusivamente nos nomes, como ocorre com os Timbira de Leste, mas simplesmente nomes que atribuem a seus portadores ou portadoras papéis cerimonialmente importantes. Daí a distinção feita nesta sociedade entre "nomes grandes" e "nomes pequenos", que não parece existir entre os outros Timbira de modo tão claro e associada a "metades" cerimoniais, únicos grupos que parecem regular a atividade ritual dos Apinayé.

Problemas do mesmo tipo também surgem entre os Gaviões. Chamou nossa atenção entre êles a falta de mecanismos de manutenção da solidariedade entre as aldeias que pareciam viver em constantes conflitos, como se um processo mal controlado de cisão estivesse ocorrendo entre elas. E do mesmo modo que entre os Apinayé, os Gaviões também não pareciam ter possuído numerosos grupos cerimoniais masculinos — baseados em recrutamento por nomes ou pela idade — tal como se observa entre os Canela e Krahó. Aliás, devemos acrescentar que, entre os Gaviões, a saída de uma região de campo para outra de floresta tropical, deve ter sido uma fonte consumidora de energia considerável, a provocar a simplificação, complicação ou simples perda de certos elementos e práticas sociais correntes entre os Timbira.

Ao lado dêstes fatôres, Gaviões e Apinayé têm em comum os efeitos dos contatos estabelecidos com frentes pioneiras da sociedade nacional. Êstes contatos pràticamente extinguiram a vida tribal Gavião, envolvidos que foram por uma frente extrativista de castanha; e os Apinayé quase chegaram à destribalização nas três primeiras décadas dêste século (Cf. Nimuendaju, 1939: 8). Se bem que atualmente a situação de cada uma destas sociedades seja profundamente diferente, com os Apinayé se recuperando e os Gaviões sem possibilidades de sobrevivência enquanto tribo, êstes contatos com frentes da sociedade brasileira vieram, sem nenhuma dúvida, acelerar um processo de modificação que acentua ainda mais as diferenças entre estas sociedades e os outros Jê do Norte.

II

Somados todos êstes traços distintivos, seríamos tentados a tratar os Apinayé e os Gaviões como duas

sociedades bastante diferenciadas dos outros Jê do Norte. Aliás, quando estivemos no campo em confronto com a realidade social de ambos os grupos, julgamos que êles se constituíam em casos perdidos para a etnografia dos Jê. Os fatôres mencionados acima pareciam ser a prova mais concreta destas primeiras impressões. Mas além dêles, a rigidez e regularidade, tão notórias das descrições de NIMUENDAJU, também não foram observadas nem entre os Apinayé, nem entre os Gaviões. Tanto num quanto noutro grupo, não havia a vida cerimonial que esperávamos. Corridas de tóra hoje são raríssimas entre os Apinayé e não eram mais realizadas pelos Gaviões. O sistema político parecia funcionar de modo irregular e não se observava a reunião do conselho de velhos na praça. Entretanto, o que mais chamou nossa atenção, induzindo-nos a atribuir tôdas essas diferenças à história dos Apinayé e dos Gaviões, era a falta de regularidade da vida social. Realmente, era como se em cada um dêstes grupos, estivéssemos em presença de sociedades nem de longe aparentadas aos grupos descritos por NIMUENDAJU, dada a ausência de regras fixas a orientar a conduta de nossos informantes.

Entre os Gaviões, por exemplo, encontramos um sistema de parentesco com equações do tipo Crow, onde o princípio de geração deixa de ser levado em conta como fator de diferenciação entre certas posições genealógicas. Êste sistema terminológico foi colhido com relativa facilidade e é bastante consistente. Mas, se a terminologia indicava a existência de matrilinhagens (como era nossa expectativa pela descrição de NIMUENDAJU (1946) para os Canela, essas matrilinhagens não existiam. O mesmo aconteceu para um par de metades supostamente exogâmicos. De fato, os Gaviões falavam de sua sociedade como composta de dois grupos sociais concretos e localizados conceitual e cerimonialmente, cujas relações eram antitéticas. Mas não havia sinal de que êsses grupos regulavam os matrimônios e, mais significativo que isso, um mesmo indivíduo podia não só mudar de metades, como igualmente pertencer aos dois partidos ao mesmo tempo.

Entre os Apinayé esta mesma situação revelou-se ainda mais claramente. Não há entre êles nenhum traço do sistema de classes matrimoniais prescritivas descrito por Nimuendaju (Cf. NIMUENDAJU, 1939: 29); nem um sistema de descendência paralela, tal como previu MAYBURY-LEWIS (1960).

Mas a falta de rigidez dos dois sistemas sociais não se limitava

apenas a estas instituições. O estudo do funcionamento da instituição do parentesco, por exemplo, revelou que a rêde de parentesco podia ser ampliada ou diminuída pelos informantes, segundo situações. Dêste modo, pessoas que eram consideradas parentes em uma situação, podiam ser colocadas fora dos limites de uma parentela em outra. Isto era muito nítido no caso de disputas políticas entre os Apinayé, onde o Chefe se considerava parente de todos, mas a facção que com êle lutava pelo poder discriminava sua conduta em têrmos de uma argumentação que tinha como ponto central o fato dêle ser um usurpador porque não era um parente. A mesma dificuldade surgiu entre os Gaviões quando se tentou estabelecer os limites de cada parentela, pois uma vez que o informante ficava alertado para o problema, êle era capaz de se relacionar com todos os outros habitantes da aldeia.

Êstes dados indicam que a rêde de parentesco destas tribos pode ser manipulada pelos informantes, o que está em contradição com a prática encontrada em sociedades que possuem grupos unilineares de descendência. Pois o que parece ocorrer com grupos formados por tal princípio é uma manipulação dos informantes pelo sistema e não o inverso, como acontece com os Gaviões e Apinayé [3]. Outra instituição que revela claramente a fluidez dos sistemas Timbira é a nominação. À primeira vista, a nominação surge como bastante rígida: um homem classificado como KETI dá seus nomes a um menino classificado como ITAMTXÚA e, nas descrições de Nimuendaju, um KETI é sempre um tio materno e um ITAMTXÚA é sempre um filho da irmã. Embora isso seja estatìsticamente correto, pois na maioria dos casos é um tio materno que transmite seus nomes a um sobrinho, há outros dados a serem levados em conta. Inicialmente, é preciso acentuar que o têrmo KETI não designa apenas uma posição genealógica específica, como o irmão da mãe. Êle também se refere ao pai do pai, pai da mãe e marido da irmã do pai. Assim sendo, todos os homens situados nestas posições genealógicas são também classificados como KETI e, conseqüentemente, podem dar seus nomes para EGO. Embora isto possa parecer uma tecnicalidade, a consideração dêste ponto é fundamental porque nos leva a problemas importantes. O primeiro é a indicação muito clara de que se todos

[3] Em sociedades baseadas em grupos unilineares de descendência é a linhagem ou o clã que serve como referência para a ação de seus membros na maioria das suas decisões. Entre os Timbira, porém, parece que são as situações que fornecem as linhas mestras para a conduta dos índios.

aquêles homens podem transmitir seus nomes a um menino (EGO), é porque o sistema permite alternativas. Dêste modo, mesmo levando-se em conta a freqüência maior da transmissão de nomes do tio materno ao filho da irmã, verifica-se que as possibilidades não se esgotam nesta relação. O segundo ponto, decorrente do primeiro, é que tanto os parentes maternos (pai da mãe, irmão da mãe), quanto os paternos (pai do pai) podem se relacionar com um menino, passando para êle, com os nomes, direitos de afiliação a um conjunto de grupos básicos da sociedade Timbira. Isto nos leva a considerar que as linhas materna e paterna não são rìgidamente separadas. E' como se, entre os Timbira, o sistema procurasse não dar ênfase a nenhum dos dois lados. Levando-se em conta êsses pontos, é claro que a operação de matrilinhagens seria muito difícil. Isto porque na transmissão de nomes, talvez o único mecanismo para a passagem e atribuição de *status* dentro do grupo, tanto parentes do lado materno quanto os do lado paterno possuem direitos iguais do ponto-de-vista estrutural.

Uma outra área onde a bilateralidade do sistema se patenteia e que vem confirmar os aspectos já apresentados, é o da autoridade doméstica. A literatura antropológica tem revelado que a autoridade doméstica é uma esfera crítica dos sistemas baseados em linhagens unilineares (Cf. RADCLIFFE-BROWN, 1952; SCHNEIDER, 1961). De modo geral, há consistência entre a regra de descendência e a autoridade doméstica nestes sistemas. Assim, numa sociedade organizada segundo regras de descendência patrilinear, o pai ou pai do pai é geralmente o líder da família extensa (ou sub-linhagem), ao mesmo tempo que detém a autoridade doméstica junto ao seu grupo residencial. Num sistema matrilinear e matrilocal um problema é introduzido porque, nestes sistemas, um homem é obrigado a deixar, após o casamento, sua casa materna indo residir com seus afins. Esta necessidade de deixar o grupo natal coloca aos homens problemas de lealdade para com êste grupo vis-à-vis o grupo marital. Entretanto, em sistemas tìpicamente matrilineares, a solução tende a ser fixa, com o irmão da mulher ficando como o detentor da autoridade no grupo onde nasceu.

Entre os Timbira, a julgar pelas descrições de NIMUENDAJU, esperamos encontrar uma situação semelhante. Realmente, quando NIMUENDAJU fala no tio materno como elemento básico na transmissão de nomes e *status*, tudo indica que a solução Timbira é a mesma de outros sistemas matrilineares.

Mas, como tentamos mostrar em outro trabalho utilizando na nossa argumentação material depreendido de um mito [4], o fato do tio materno ser classificado como KETI, junto com o pai do pai, pai da mãe e marido da irmã do pai, pode ser uma indicação de que a autoridade doméstica não é conspicuamente definida. Infelizmente não podemos desenvolver aqui uma argumentação detalhada, mas é suficiente acentuar que a reunião numa mesma classe, KETI, de posições genealógicas mùtuamente exclusivas em têrmos de um sistema unilinear, pode ser tomada como um dado indicando que a autoridade doméstica fica flutuante. Assim, do ponto-de-vista de EGO masculino, o pai de seu pai e o marido da irmã de seu pai são equacionados terminològicamente com o pai de sua mãe e o irmão de sua mãe. Essas equações fazem com que os dois grupos de parentes se confundam. Do ponto-de-vista do marido (pai de EGO) a classificação de seu pai com seu cunhado (irmão da mãe de EGO) faz com que sua posição dentro do grupo dos afins fique menos tensa, já que uma distinção nítida entre parentes e afins só permanece em vigor até o nascimento de seus filhos. Todo êsse jôgo de identificações terminológicas parece ser um mecanismo destinado a dar maior flexibilidade ao sistema. Assim, a solução Timbira para os problemas criados pela residência matrilocal parece ser peculiar. Em vez de fixarem a autoridade jurídica numa só posição, e.g. tio materno ou pai da mãe, êles abrem pela terminologia de parentesco uma série de alternativas que permitem diminuir as tensões entre marido, cunhado e sogro e, como conseqüência, conciliam a oposição prática existente entre as condutas dos homens situados nestas posições. Assim, cada homem que ocupa um lugar oposto em têrmos de residência, pois uns nasceram no grupo (como o tio materno) e outros entraram no grupo (como o pai da mãe e o pai), tem a possibilidade de ajustamento dentro da situação imposta pela regra uxorilocal. De modo concomitante, essa não definição da autoridade doméstica impede a formação de grupos unilineares de descendência, já que ficam abertas as posições de autoridade dentro de um grupo residencial, que tanto podem ser preenchidas pelo marido, quanto pelo tio materno ou avô materno.

Como se pode notar, todos os aspectos apresentados acima vêm mostrar uma situação que se con-

---

[4] Veja o nosso artigo Mito e Autoridade Doméstica: Uma tentativa de análise de um mito Timbira em suas relações com a estrutura social; a sair em Boletim do Museu Nacional.

figura como oposta àquela descrita por NIMUENDAJU para os Canela.

III

A lição que podemos tirar da aparente contradição entre as descrições de NIMUENDAJU, onde os sistemas Timbira surgem como rígidos, e nossa própria experiência de campo, onde êles surgem como altamente flexíveis, é que a vida social destas tribos provàvelmente envolvia os dois aspectos.

No caso da etnografia de NIMUENDAJU o que certamente ocorreu foi um fascínio do etnológo por uma regularidade que aparecia apenas nas descrições das regras sociais feitas pelos próprios Canela. Assim, quando os índios falavam do seu sistema social para Nimuendaju, todos os aspectos dêste sistema emergiam como rígidos, não havendo áreas onde haveria a possibilidade do aparecimento de conflitos ou contradições. Aliás, a propósito disto, vale a pena lembrar que grande parte das monografias de NIMUENDAJU sôbre os Canela e Apinayé trata da vida cerimonial. Ora, isto é importante porque revela não só a preocupação do etnólogo com os aspectos mais regulares do sistema, como a necessidade dos próprios índios de tomarem sempre como referência o cerimonial, ao descreverem sua sociedade [5]. É como se êles não pudessem dar sentido às suas ações sociais, sem mencionarem o conjunto de normas altamente fixas e conscientes que constituem o que nós chamamos de rito ou cerimônia [6].

As descrições de NIMUENDAJU, portanto, deram ênfase aos aspectos mais regulares da vida social Timbira. Mas, no caso de nosso trabalho de campo, os fatôres históricos já apontados ressaltaram exatamente o inverso, revelando ao pesquisador certas áreas do sistema social Timbira onde a irregularidade predomina, porque já não pode mais contar ou ser controlada por uma intensa vida cerimonial.

Nesta perspectiva, Gaviões e Apinayé deixam de ser grupos com

[5] É evidente que nesta comunicação o leitor pode achar que estamos sendo arbitrários quando apontamos algumas caracteristicas da obra de Nimuendaju. Entre os Apinayé tivemos a oportunidade de reconstruir seus métodos de trabalho e verificamos que êles talvez possam explicar porque o etnólogo deu mais ênfase a certos aspectos da vida social Apinayé. Em geral êle trabalhava com um número reduzido de informantes (entre os Apinayé com o Chefe) e não se preocupava muito com a coleta exaustiva de genealogias, triangulações e outras técnicas destinadas ao contrôle dos dados obtidos com um só informante.

[6] Uma hipótese semelhante foi desenvolvida por nosso colega, Dr. Terence Turner. Como o leitor pode suspeitar, estamos nos inspirando em trabalhos de Claude Lévi-Strauss para as nossas interpretações. Veja-se especialmente, Lévi-Strauss, 1957: Cap. XIII e 1958: Cap. VII.

estruturas sociais peculiares para se integrarem na problemática Timbira num plano mais profundo. Porque se nestas sociedades tudo parece mais flexível, não é em virtude de uma mudança da natureza do sistema social destas tribos, mas certamente é porque esta flexibilidade constitui a própria essência dos sistemas Timbira. Por isso a contribuição que pode fazer o estudo dêstes casos é dupla: primeiro, êles chamam atenção para um conjunto de fatôres comuns a todos os Timbira. E êstes fatôres são exatamente a falta de critérios fixos a controlarem o funcionamento da vida social destas tribos. Segundo, mostram que a redução do cerimonialismo conduz à surpresa de que a vida social Timbira não transcorre numa mecânica de relógio. Assim sendo; os aspectos da sociedade Timbira apresentados nos trabalhos de NIMUENDAJU e os que mencionamos nesta comunicação, não são mùtuamente exclusivos. Muito ao contrário, é nossa hipótese que êles são dois aspectos inseparáveis dêstes sistemas sociais, como se fôssem os lados de uma mesma moeda.

Agradecimentos — Roberto Cardoso de Oliveira e David Maybury-Lewis nos iniciaram nos estudos dos Jê, tanto no Museu Nacional, quanto em Harvard, graças ao convênio feito entre as duas instituições. Os colegas Edson Soares Diniz, do Museu Emílio Goeldi de Belém do Pará, Heloisa Fenelon Costa, Cecil Cook Jr., Yonne Leite e Miriam Lemle leram o manuscrito. A todos somos profundamente gratos pelas críticas e sugestões.

RESUMO

O A. toma dois grupos tribais de língua Jê do médio rio Tocantins — Apinayé e Gaviões — com os quais tem experiência de campo e tenta mostrar como os problemas etnológicos colocados pelo estudo destas sociedades se inserem numa problemática mais geral, já levantada por CLAUDE LÉVI-STRAUSS e retomada por DAVID MAYBURY-LEWIS em seu projeto comparativo dos Jê, que vem sendo realizado com a colaboração de antropólogos de Harvard e do Museu Nacional.

A primeira parte da comunicação está orientada para uma caracterização sumária dos grupos Jê do Tocantins, ambos classificados por CURT NIMUENDAJU como Timbira e que, para o autor, possuem traços peculiares capazes de garantirem o tratamento unitário dos dois grupos tribais em oposição aos outros Jê, sem que com isso se perca de vista os problemas mais gerais destas populações do Brasil Central. Os traços que permitem o tratamento em separado dos Gaviões e Apinayé são históricos, pois ambos os grupos constituem provàvelmente tribos que viviam a leste do Tocantins e que deixaram

o "habitat" tradicional dos Timbira tomando o rumo de oeste, com os Apinayé cruzando o rio e os Gaviões se localizando próximos as suas margens. Dêste modo, ambas as sociedades possuem uma história semelhante o que talvez possibilite a hipótese de que muitos traços do seu sistema social foram simplificados ou desenvolvidos, devido a adaptações a um nôvo ambiente geográfico (caso Gavião) ou cultural (caso Apinayé que sem dúvida mantiveram contatos com grupos Kaiapó e Karajá no Araguaia). Do ponto-de-vista dos contatos com a sociedade nacional, ambos mantêm contatos permanentes com uma frente extrativista vegetal (castanha no caso Gavião e babaçu no caso Apinayé), com resultados mais ou menos análogos, ao menos nos primeiros tempos do contato.

Na segunda parte do trabalho, o autor procura caracterizar sumàriamente os traços do sistema social dos dois grupos tribais, procurando expôr alguns problemas decorrentes do estudo destas populações. O autor se fixa particularmente em problemas da estrutura social Gavião e Apinayé: no seu sistema de relações, no sistema de trocas matrimoniais, na organização da família e no sistema político e cosmológico. Da consideração dêstes pontos, alguns problemas emergem claramente:

1. Êsses grupos possuem metades que não regulam as trocas matrimoniais.
2. Possuem sistemas de relações que rompem o chamado "princípio de geração" com equações terminológicas Crow e não um sistema de duas seções, como poder-se-ia supor lendo-se os trabalhos clássicos de Nimuendaju.
3. Não possuem linhagens matrilineares, como somos levados a esperar pelo estudo do seu sistema de parentesco, mas "kindreds" bilaterais cujos limites são de difícil determinação mesmo para os nativos.
4. Não obstante a falta de uma infraestrutura social teòricamente esperada para fundamentar o dualismo que caracteriza os dois grupos, todo o sistema cosmológico dos Gaviões e Apinaye está baseado no princípio da união de opostos.

Finalmente, o autor, após discutir sucintamente os problemas apontados acima, tenta resolver certas aparentes contradições da etnografia Timbira apresentando a hipótese que os Jê-Timbira, por trás de um formalismo aparente, teriam uma estrutura social fluída, onde seria possível um gran-

de número de combinações e manipulações em certas áreas do sistema. Com isso o autor supõe que se possa explicar problemas de ordem imediata, e.g., o conservantismo Timbira e também problemas mais gerais como a intensa vida cerimonial dêstes grupos e algumas dificuldades encontradas no campo quando o pesquisador tenta apreender certos aspectos dos sistemas sociais Timbira.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

LÉVI-STRAUSS, C., 1957, *Tristes Trópicos*, Editôra Anhembi Ltda., São Paulo.

LÉVI-STRAUSS, C., 1958, *Anthropologie Structurale*. Plon, Paris.

MAYBURY-LEWIS, D., 1960, Parallel Descent and the Apinayé anomaly. *Southwest. J. Anthropol.*, 16 (2).

NIMUENDAJU, C., 1939, *The Apinayé*. The Catholic University of America Press, Washington, D.C.

NIMUENDAJU, C., 1946, *The Eastern Timbira*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles.

RADCLIFFE-BROWN, A. R., 1952, *Structure and Function in Primitive Society*, Cohen & West Ltd., London.

SCHNEIDER, D., 1961, Introduction, in *Matrilineal Kinship*, editado por Gough e Schneider. University of California Press.

Atas do Simpósio sôbre a Biota Amazônica
Vol. 2 (Antropologia): 145-152 — 1967

THE ARCHEOLOGICAL SEQUENCE ON THE RIO NAPO, ECUADOR AND ITS IMPLICATIONS

BETTY J. MEGGERS
Smithsonian Institution, Washington, D.C., U.S.A.

(With 2 text-figures)

Although the Amazon basin comprises only part of the Brazilian national territory, it is larger than most of the modern nations of the world. This vast size is offset by two unusual geographical characteristics: 1) relative homogeneity in climate, topography and vegetation, and 2) a network of navigable rivers that connect the margins with the center. These two characteristics facilitate movement of people over great distances without requiring modification of basic cultural patterns, whether of subsistence, technology, settlement pattern or social organization. This situation is well illustrated by the results of archeological investigations undertaken in 1956 on the Rio Napo in eastern Ecuador.

The Rio Napo was selected for fieldwork because of the resemblance of painted vessels recovered from its banks to the painted pottery from the Marajoara Phase on the island of Marajó (MEGGERS & EVANS, 1957: 418). The fact that the Napo was an important route from Quito to the Amazonian lowlands in the early European Period, beginning with the voyage of Orellana in 1541-2, was another factor in favor of its selection for investigation. Although the survey could not be extended beyond the Peruvian border, a sufficient number of sites were found within Ecuador to permit construction of a chronological sequence and to bring to light information of more than local interest.

The earliest identified complex, labeled the Yasuni Phase, is represented at two small sites on the right bank of the Rio Napo. The pottery has suffered severely from erosion, but decoration by incision, punctation, simple modeling and zoned hachure can be recognized. Vessel shapes emphasize exteriorly thickened and broad horizontal

rims, often with lobed lips. The paste is tempered either with sand or with organic material in the form of small particles of charcoal. No stone or pottery artifacts have been identified.

The most significant feature of the Yasuní Phase is decoration by hachure in zones bounded by broad incised lines. The far-flung distribution of this technique in northern South America on a relatively early time level has been referred to as the "Zoned Hachure Horizon Style" (MEGGERS & EVANS, 1961: 375-8). Representatives along the Lower Amazon are the Jauari Phase near Alenquer (HILBERT, 1959) and the Ananatuba Phase on Marajó (MEGGERS & EVANS, 1957). The style is also present in eastern Peru, where it is known as the Tutiscainyo Phase (LATHRAP, 1958: 383), and at several sites on the coast of Venezuela and the lesser Antilles (EVANS & MEGGERS, ms.) The oldest occurrence of broad zoned hachure is in the Puerto Hormiga Phase of north coastal Colombia, which dates from about 3000 B.C. (REICHEL-DOLMATOFF, 1965: 53).

The small number and widely scattered location of complexes of this early horizon style make interpretation of its diffusion difficult. It may correlate with dispersal of one or more of the staple food plants or one of the wide spread language families, but more data are needed before such possibilities can be evaluated. Of particular urgency is the discovery of more sites to bridge the large gap between the Rio Napo in eastern Andes and the sites on the lower Amazon (Fig. 1).

A long temporal void separates the Yasuní Phase from its successor on the Rio Napo. Although the river may have been visited by hunting parties from neighboring regions, the next settled group to be recognized is represented by two sites on small tributary of the right bank known as the Rio Tiputini. Both are shallow habitation sites of limited area, like those of the earlier Yasuní Phase. The pottery, however, is distinct in both decoration and vessel shape. The principal decorative technique is the execution of complicated abstract patterns with fine incised lines, small zones of which are painted red. Alternatively, a red band overlies an incised line. Vessels are rounded bowls and jars with a slightly modified rim, and often ovoid rather than circular in outline. The paste is tempered with sand, particles of charcoal, or rarely with cariapé. Pottery artifacts include large solid potrests and sand-tempered sherds used as shaft abraders.

Although Tivacundo Phase pottery is distinctive in both vessel

Fig. 1 — *Location of sites (triangles) in northern South America with pottery ornamented by zoned hachure, and the postulated directions of dispersal based on relative antiquity of carbon-14 dates.*

shape and decoration, no other complexes with similar characteristics have come to our attention. However, the Rio Tiputini is unknown archeologically and it seems probable that other sites will be found when investigation proceeds farther upstream into the Andean foothills. Zoned red is a decorative technique present in the southern Ecuadorian highlands from a relatively early time, so that the Tivacundo Phase does not lack possible antecedents in this area. Unlike the Yasuní Phase, which appears to belong to a widely disseminated horizon style, the Tivacundo Phase seems on the basis of admittedly meager existing evidence to be a localized development.

While the Tivacundo Phase was occupying the Rio Tiputini, the Rio Napo was invaded by a population characterised by a much more elaborate and varied ceramic style. This is the Napo Phase, represented by several extensive sites concentrated between the mouth of the Rio Tiputini and the Peruvian border. Although superficial in depth, some of the habitation areas stretch for more than half a kilometer along the river bank. Some were occupied contemporaneously,

implying a population concentration greatly exceeding that of the earlier settlers. Among the cultural innovations associated with the Napo Phase are the use of anthropomorphic urns for burial, and rolling-pin shaped pottery stamps, perhaps for body painting.

The ceramics of the Napo Phase bear no resemblance either in form or decoration to those of the earlier occupants of the region. However, many similarities can be observed with complexes along the middle Amazon between Coarí and Santarém, and with the Marajoara Phase on the island of Marajó (Fig. 2). This ceramic unity has been termed the "Polychrome Horizon Style", since red and black on white painting is one of the most typical components of the decorative complex (MEGGERS & EVANS, 1961). Other techniques include incision with a single or double pointed tool, excision, and broad incision or grooving, all of which may occur on plain, red or white slipped surfaces. Occasionally, incisions or excised areas are colored red or white to enhance their contrast with the slip. Characteristic vessel shapes include bowls with exaggerated thickening

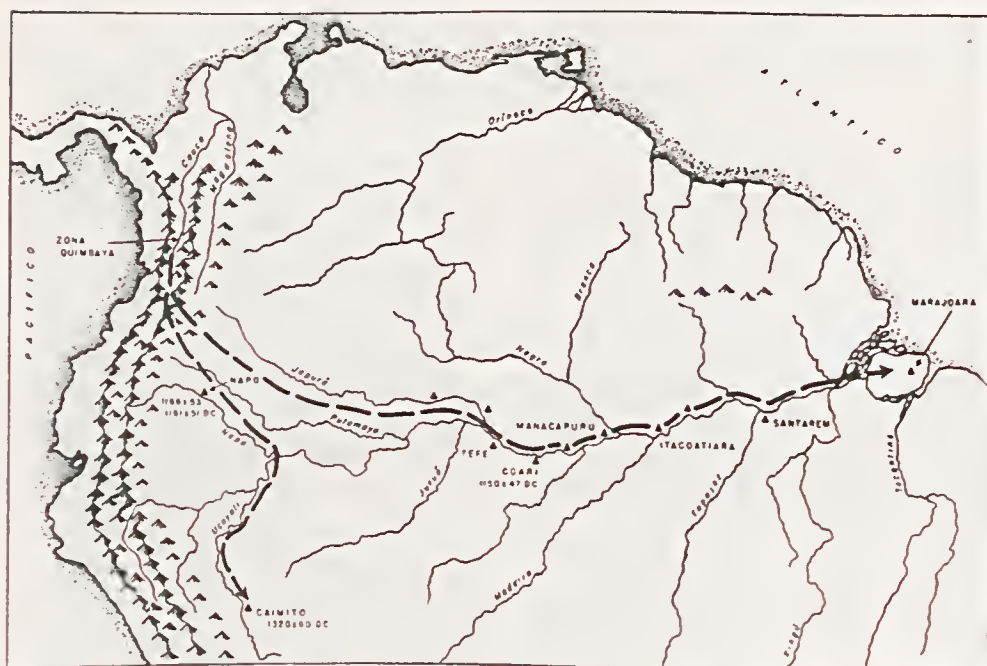



Fig. 2 — *Location of sites (triangles) belonging to the Polychrome Horizon Style, and postulated routes of dispersal of the Style based on relative antiquity of carbon-14 dates.*

of the angular shoulder or a flange added around the waist, and anthropomorphic jars employed as burial urns. At the western end of the distribution, exemplified by the Napo Phase, vessels are typically square. This shape becomes progressively rarer toward the east until it becomes almost unnoticeable in Marajoara Phase examples. Tempering material is not consistent, sand being used on the Rio Napo, cariapé and cauixi predominating along the middle Amazon, and crushed sherd employed on Marajó. Carbon-14 dates from the Napo Phase and Coarí place sites in the western part of the area in the second half of the 12th century A.D. No dates are yet available for Marajó.

Although most of the reported sites of the Polychrome Horizon Style are along the main channel of the Amazon, they present sufficient ceramic variation to suggest that a simple downriver movement cannot be postulated. Interestingly, the pottery of the Napo Phase is more similar to that of the Marajoara Phase than it is to most of the complexes reported from the intervening region. From the mouth of the Japurá eastward to Santarém, waist flanges are common and decoration by broad grooves and adornos is typical. Both traits are rare or absent to the east and west. Whether they were adapted from earlier groups along the middle Amazon, or were introduced after diffusion had passed on downriver to the island of Marajá can only be decided after more stratigraphic work has been done and additional carbon - 14 dates are available.

It has been suggested that the Polychrome Horizon Style moved into the Amazon basin from the highlands of Colombia, and Napo Phase pottery offers additional support for this hypothesis in the form of a minor occurrence of two widespread and relatively early decorative techniques in the Andean Area — white-on-red and negative painting. Both are common in Colombia, where they persist into the late period, but are absent in the Amazon region. Other Napo Phase traits such as square shape, pottery roller stamps, and anthropomorphic urns are also present in Colombia, particularly in the Quimbaya region. Unfortunately, highland Colombia is little better known archeologically than the Amazon basin, and an attempt to pin down the origin of the Polychrome Horizon Style in a particular time or region is equivalent to grasping at straws. It seems relatively certain, however, that Colombia rather than Ecuador or Peru is the source, since the traits involved are rare to absent in the highlands south of the Colombian

border, and even in the southernmost portion of Colombia.

The absence of evidence of close affiliation between the Napo Phase and any of the highland Ecuadorian complexes suggests that the Napo Phase reached the eastern Ecuadorian lowlands by an indirect route. The paucity of archeological evidence from the Putumayo and Japurá makes it impossible to assess the role of these large rivers in its dissemination. Perhaps multiple routes were employed, one group moving down the Putumayo, across to the Aguarico and Napo and another descending the Japurá to the Amazon. Once again, stratigraphic excavation and carbon-14 dates are needed for reliable reconstruction of the speed and direction of the spread.

The shallowness of the refuse deposits and minor amount of alteration in the ceramic complex of the Napo Phase indicate that the group abandoned the Rio Napo area after a relatively brief stay, perhaps not much more than the 50 year interval represented by existing carbon-14 dates. A clue to its subsequent history can be found in sites with similar pottery discovered by Lathrap on the Ucayali in eastern Peru. A carbon-14 date of A.D. 1320 ± 60 from one site is sufficiently more recent than the Napo Phase dates to suggest derivation from the north (LATHRAP, 1965: 12). Again, the intervening region is unknown and must be investigated to provide data for more adequate evaluation of the relationship between the sites in these two widely separated regions.

Unlike the sites of the early Zoned Hachure Horizon Style, which occur along the Venezuelan coast, sites of the Polychrome Horizon Style are limited to the Amazon Basin. This suggests different routes of dispersal, and may imply different mechanisms. It is important to learn more about the archeological sequences in the Cauca Valley of Columbia, the ecological context of the ancestral culture — assuming that it is correctly identified as of highland Colombian origin — and the possible reasons for translocation toward the Amazon. As in the case of the Zoned Hachure Horizon Style, the ceramic diffusion may have been accompanied by spread of a major linguistic stock. On the other hand, the art style alone may have spread, perhaps because of association with attractive new practices like secondary urn burial and the use of stamps for body decoration. We are in no position to chose between alternative possibilities until we know more about the archeological context of the ceramic traits whose distribution we are concerned with.

After the withdrawal of the Napo Phase, the Rio Napo was again apparently uninhabited. Accounts by members of Orellana's expedition of 1541-2 speak of the land east of the Rio Coca as "the great uninhabited region", and describe in vivid terms the starvation that threatned them because they were unable to find Indian villages from which to secure food. Subsequently, during the colonial period, the proximity of its headwaters to the Quito basin made the Rio Napo a main route of contact between the highlands and the Amazon. Missionaries arrived to "civilize" the Indians living along the foothills, and settlements began to appear along the Napo and other rivers. Archeologically, this new intrusion is recognized by the Cotacocha Phase, the pottery of which represents a fourth distinctive complex, unrelated to any of the previous complexes on the Napo. Decoration is limited to unsmoothed coils on the upper exterior, zoned punctate and fingernail punctations, and characteristic vessel shapes include bowls and jars with rounded shoulders sharply set off from the upper wall, and everted flat-topped rims. Paste is typically tempered with fine sand. This type of pottery is still being made and used.

The pattern of settlement revealed on the Rio Napo has two major characteristics: 1) it is intermittent, and 2) each complex is of independent origin. In this respect, the situation differs from that in the Andean highlands and coast, where continuity is the rule. Although external influences are frequent there also, they are incorporated into the locally developing complex, and traditions can be traced for hundreds and often thousands of years. It is of interest to know whether this contrast in continuity of settlement pattern occurs only on the Rio Napo, or whether it is generally true throughout the lowland region.

Unfortunately, complete chronological sequences for the lowlands are extremely rare. That on the island of Marajó has been interpreted as reflecting the successive arrival of groups of independent origin, each of which was displaced or absorbed by a subsequent invador (MEGGERS & EVANS, 1957: 589). Unlike the Rio Napo, however, the sequence on Marajó does not appear to have gaps corresponding to periods of disoccupation. The work of Lathrap and his students along the Rio Ucayali and its tributaries in eastern Peru has only been published in very preliminary form, so that the distinctness of the various complexes cannot be judged. However, the fact that twelve successive complexes have been recognized (LATHRAP, loc. cit.)

suggests that discontinuity is typical there also.

Thus, what evidence exists appears to corroborate the inference made at the beginning of this paper: namely, that the relative homogeneity of the Amazon basin and multiplicity of navigable rivers facilitate movement of people over great distances. By contrast, the highlands and western coastal lowlands of South America are broken up into relatively small zones with distinctive climate, vegetation and topography, without interlacing communication routes. Under such conditions, the better the adaptation to locally available subsistence resources, the greater the difficulty of translocation. Survival was favored by continuity, and invaders were at a disadvantage because of infamiliarity with local food resources and farming methods. Life in the Amazonian low-lands is much less specialized. Techniques of hunting, fishing and gardening practiced in the Guianas or on the Xingu work almost equally well on the Napo or the Purus. Although differences exist, they are of much smaller magnitude and less drastic in their effects on human adaptation.

Like all archeological work, investigations along the Rio Napo in eastern Ecuador have provided a few answers, but also raised a number of problems previously unrecognized. The more we learn, the clearer it becomes that detailed knowledge of the Amazon basin is vital not only for the reconstruction of South American prehistory, but also for the correct evaluation of theories about cultural development. Let us hope that important sites will not be destroyed by expanding civilization before they receive the attention of an archeologist.

LITERATURE CITED

HILBERT, P. P., 1959, Achados arqueológicos num sambaqui do baixo Amazonas. *Inst. Antropol.* e *Etnologia do Pará,* Publ. 10. Belém.

LATHRAP, D., 1958, The cultural sequence at Yarinacocha, eastern Peru. *Amer. Antiquity,* 23: 379-388.

LATHRAP, D., 1965, Investigaciones en la selva peruana, 1964-65. *Bol. Mus. Nac. Antropol. y Arqueol.,* Lima, 1 (4): pp. 9-12.

MEGGERS, B. J. & EVANS, C., 1957, Archeological investigations at the mouth of the Amazon. *Bureau Amer. Ethnol., Bull.* 167.

MEGGERS, B. J. & EVANS, C., 1961, An experimental formulation of horizon styles in the Tropical Forest Area of South America. Essays in Pre-Columbian Art and Archeology by Samuel K. Lothrop and others, pp. 372-388. Cambridge, Mass.

REICHEL-DOLMATOFF, G., 1965, Excavaciones arqueológicas en Puerto Hormiga (Departamento de Bolívar). *Publ. Univ. Los Andes,* Bogotá, Antropologia, n.º 2.

Atas do Simpósio sôbre a Biota Amazônica
Vol. 2 (Antropologia): 153-173 — 1967

GRUPOS LINGÜÍSTICOS DO TERRITÓRIO FEDERAL DE RORAIMA

ERNESTO MIGLIAZZA
Museu Paraense "Emílio Goeldi", Belém, Pará

(Com 5 figuras no texto)

Os conhecimentos relativos à filiação lingüística, demografia e localização dos grupos indígenas do Território Federal de Roraima são limitados e, em certos casos, conjeturais.

As mais recentes publicações que mencionam os indígenas e as línguas do Território (ao nosso conhecimento) são as de VOEGELIN, 1965; MALCHER, 1963; GREENBERG, 1960; GALVÃO, 1959; RIBEIRO, 1957; MCQUOWN, 1955. Sendo êstes trabalhos de caráter geral e baseados (exceto o de GALVÃO) em dados prèviamente publicados, nem sempre fidedignos no que concerne ao Território de Roraima, apresentam algumas lacunas quanto à localização exata, número de indivíduos, divisão dialetal e inteligibilidade inter-dialetal dos grupos locais. Alguns dêles repetem erros do passado, tanto na filiação lingüística como na denominação de tribos, referindo vários nomes como se fôssem tribos diferentes, quando na realidade são diversos nomes [1] para um só grupo, cuja língua não apresenta nenhuma variação dialetal apreciável.

Esta comunicação tem como objetivo mostrar de forma sucinta, a situação atual das línguas indígenas do Território, fazendo uma revisão das lacunas encontradas nos trabalhos anteriores.

Os dados foram coletados, de setembro de 1965 a fevereiro de 1966, sob os auspícios do Museu Goeldi. O material lingüístico triplicadamente gravado e registrado fonèticamente é representante das seguintes línguas: Kurarikateri, Poraiteri, Tsanumá, Parimiteri, Aikamteri, Kasteri (Yanomami ou

[1] Mas nem sempre auto-denominações.

Xirianá) [2]; Makuxí, Taulipáng, Mayongong (Karib); Wapitxâna-Atorái (Aruak); Awaké (isolada-Aruak). A língua Máku (isolada-Tupi) foi registrada durante uma excursão anterior (MIGLIAZZA, 1965). O levantamento das malocas foi feito *in loco,* para aquelas acessíveis, e de avião para as de difícil acesso. O recenseamento realizado para as malocas não visitadas foi baseado no número de casas. Serviram de controle os dados colhidos pelos funcionários da Campanha de Erradicação da Malária (grupos Karib e Aruak) e por alguns missionários.

LOCALIZAÇÃO E DEMOGRAFIA

O Território de Roraima com uma área de 230.104 km² conta com uma atual população indígena de quase 7.150 indivíduos, todos pertencentes (na classificação de GALVÃO, 1960) à área cultural Norte-amazônica. O Território divide-se em duas regiões naturais: 1) "Floresta", onde o elemento predominante é a mata geral; 2) "Savana", onde dominam os campos e terras montanhosas. A primeira região localizada (vide mapa 1) em tôda a parte sul, oeste e noroeste do Território [3] é habitada por tribos "isoladas" [4], isto é, com contatos externos acidentais. Esta região com cêrca de 180.000 km² e uma população indígena de 2.130 indivíduos (essencialmente da Família Yanomami) regula uma densidade demográfica de aproximadamente 0,012 habitantes indígenas por km², ou seja 1,2 habitantes cada 100 km² (vide mapa 2). A segunda região com uma área de aproximadamente 50.000 km² e localizada na parte nordeste do Ter-

Fig. 1 — *Mapa do Território Federal de Roraima. Divisão ecológica.*

[2] O têrmo tradicional dêste grupo é Xirianá, porém nesta comunicação usa-se o têrmo Yanomami, como será explicado mais adiante.

[3] Quase tôdas as classificações identificam esta área como "Savana", quando na realidade é "Floresta.'

[4] Usando para o tipo de contato externo as mesmas categorias de Ribeiro (1957).

ritório, é habitada por grupos em contato externo "permanente" e "integrados". A população indígena desta região (Karib e Aruak) [5] é de 5000 indivíduos, regulando uma densidade demográfica indígena de 0,10 habitantes por km². A região "Savana" é também a parte do Território de maior concentração demográfica (brasileiros e aborígenes) com aproximadamente 25.000 habitantes dos quais uns 12.000 residem em Boa Vista, capital do Território [6].

Os três grupos ou famílias lingüísticas representadas no Território são: Yanomami com 2.130 falantes, Karib com 3.800 indivíduos e Aruak com 1.200. O número de Karib e Aruak inclui tanto os indivíduos aldeados como os destribalizados, moradores de fazendas pastoris ou de povoados. Há também duas línguas até agora classificadas como *isoladas*: a língua Máku, quase extinta, contando sòmente com três falantes, e a língua Awaké [Orotáni], com 17 falantes. Nesta comunicação as línguas Máku e Awaké são apresentadas não como isoladas, mas como pertencentes ao grupo Aruak (Awaké) e Tupi (Máku).

Confrontando a localização dos grupos lingüísticos em 1965 com aquela do século passado (LOBO D'ALMADA, 1787; SCHOMBURGK,... 1836; COUDREAU, 1885) (vide mapas 2 e 3), nota-se um movimento do sul para o norte dos Yanomami e Karib; uma diminuição dos Karib e Aruak (em contato com a frente pioneira nacional); e uma expansão dos Yanomami, tribos ainda isoladas. Os Pauxiâna (Karib) que moravam ao longo do rio Branco até quase o rio Uraricuera estão hoje pràticamente extintos, contando alguns indivíduos completamente integrados na sociedade neo-brasileira do baixo Catrimani. Os Waimiri (Karib) na parte sul do Território, sofreram uma redução populacional, localizando-se o restante ao sul do rio Alalaú no Estado do Amazonas. No Território há, atualmente, sòmente duas malocas ao norte do rio Alalaú com uns 60 indivíduos.

YANOMAMI

A Família Yanomami ou Xirianá, primeiramente considerada como isolada, e nas mais recentes classificações (GREENBERG, 1960; VOEGELIN, 1965) como uma família do filo Macro-Chibcha, é com mais

---

[5] Para a grafia dos nomes tribais, o autor usa geralmente aquela publicada na Revista de Antropologia, vol. 4, n.º 2, São Paulo, 1955.

[6] O recenseamento oficial do Território em 1960 inclui, em geral e sem discriminar, os indígenas da região de Savana (Karib e Aruak), mas não inclui aquêles da região da Floresta (Yanomami).

Fig. 2 — *Mapa, mostrando os grupos linguísticos em 1965.*

probabilidade um membro do grupo Karib, na base de evidências lexicais e estruturais [7]. Nestes últimos anos foi designada também com o têrmo Yanoama ou Yanonami (Zerries, 1956; Schuster, 1958; Becher, 1960; Wilbert, 1963). Êste têrmo, e seus cognatos nas várias línguas Xirianá, significa *pessoa*

[7] Esta possibilidade é o objeto de um estudo que o autor está desenvolvendo.

ou *gente* de fala Yanomami em contraste com outras pertencentes a outras famílias lingüísticas. Sugerimos que, se o têrmo fôr aceito como denominação da família em lugar do têrmo Xirianá, seja mudado para o seu cognato Yanomami, pois êste é encontrado em vários dialetos e usado por maior número de falantes. O têrmo Yano-

Fig. 3 — *Mapa, mostrando os grupos lingüísticos em 1800.*

Fig. 4 — *Mapa, mostrando a localização do grupo linguístico Yanomami.*

mami é usado no centro geográfico da família, desde o rio Uraricuera (norte) até o alto Demeni (sul) e do alto Manaviche e Mavacá (oeste) até o alto Mucajaí (leste).

As línguas Yanomami do Território (vide mapa 4) são: Ninam, Sanuma, Yanomami e Yainoma. Êstes têrmos são cognatos da palavra Yanomami nas respectivas línguas da família. Pelo fato de ser

êstes têrmos usados pelos falantes da família Yanomami, aqui são empregados para designar as várias línguas desta mesma família. Isso discorda com a denominação "Waica" usada por VOEGELIN (1965), que, citando BORGMAN *et* al. (1965), declara "Waican is chosen as the name of the family on the basis of its use by native speakers to identify all other groups speaking related dialects." Em realidade o têrmo "Waica" não é auto-denominação, sendo usado pelos falantes da família Yanomami para designar um outro grupo da mesma família quando não simpatizam com êle, significando êsse têrmo *pessoa braba, que mata.* O têrmo tradicional Xirianá ou Xirixaná (KOCH-GRÜNBERG, 1913; RIVET-LOUKOTCA, 1952; MASON, 1950, McQUOWN, 1955) era originàriamente usado depreciativamente pelos Karib para com os grupos Yanomami. Atualmente os grupos Yanomami marginais identificam-se, para os estrangeiros, como Xiriâna ou Xirixâna, o que na cultura Yanomami significa *pessoa amiga, mansa.*

As várias denominações dos grupos locais da família Yanomami que aparecem nos mapas e trabalhos etnográficos têm causado confusão pela falta de uniformidade e consistência. Podem-se reunir em três classes:

1. Designações externas, dadas por pessoas não-membros da família Yanomami, Assim, "Jauari" [dẑawarí] ou [ẑawarí] (8) no rio Catrimani e Ajarani, que pode ser traduzido *não estou contente* ou *estou com frio;* "Guademá" uma má interpretação de uma palavra dos Parimiteri no rio Uraricuera; "Xirixiana" ou "Xiriana" [ši̇ri-šyána] ou [širyána] nome dado pelos Karib para tribos Yanomami vizinhas. Atualmente, acham-se tribos denominadas Xiriana nos rios Paragua e Caura (Venezuela), Uraricaá, Mucajaí, Catrimani, alto Demeni, etc.; "Guaharibo" ou "Guariba" têrmo depreciativo no alto Ventuari (Venezuela); Xoriná [šoriná] *parente, cunhado,* usado no rio Negro; há alguns outros, mas referem-se a tribos fora da área do Território de Roraima.

2. Designações internas, isto é, aquelas que uma tribo Yanomami dá a outra tribo Yanomami, mas nem sempre aceitas como auto-denominações. 'Paruhuri" [parah-ri] *águia, gavião real,* nos rios Parima, Catrimani e serras Parima. "Samatari" ou "Xamatari" [šamatare] *são antas* (?) entre o rio Uraricuera e os rios Caura e Ventuari,

(8) As palavras entre colchetes estão escritas fonèticamente.

na parte sul das serras Parima. "Guaica", "Uaica" e *Waika* [wai-ká] *matar, brabo,* nos rios Uraricuera, Parima, alto Mucajaí, alto Ajarani, Apiaú, Orenoco, etc. "Maitá" [maitá] entre o alto Uraricuera e o Parima. "Casapare", "Casrapai", [kas rapai] *lábio comprido* (devido ao uso de um rôlo grande de tabaco entre os lábios e os dentes), originalmente no alto Uraricaá e alto Paragua, hoje em dia também no médio Mucajaí. "Xiriana" [širiana] *gente amiga,* rios Uraricaá, Mucajaí e alto Catrimani.

3. Auto-denominações. As tribos Yanomami identificam-se a si mesmas com o morfema-theri *moradores de,* sufixado a nomes geográficos como rios, lugares e serras. Alguns exemplos são: Kasteri [kas theri] moradores da beira (rio Ajarani); Apiauteri [apia-theri] *moradores do rio Apiaú;* Aiwatâteri [aiwətətheri] *moradores da serra Aiwâta* (rio Uraricaá); Parimiteri [parimitheri] *moradores do rio Uraricoera;* Mayopteri [mayoptheri] *moradores do lugar Tucano,* alto Parima.

As designações externas e internas não podem ser usadas para classificação dos dialetos, por serem muito genéricas e geralmente o mesmo nome refere-se a diversas tribos cujos dialetos pertencem a línguas diferentes. Neste ensaio usam-se as autodenominações e, quando é necessário reunir diversas tribos de um mesmo dialeto, usar-se-á o nome geográfico do rio principal da área.

Fig. 5 — *Mapa, mostrando a localização dos grupos lingüísticos Karib e Aruak (1. Ingariko; 2. Barro; 3. Caracana; 4. Jacó; 5. Urucá; 6. Flexal; 7. Boa Esperança; 8. Sipó 9. Timão;10. Jonai; 11. Suapi; 12. Bôca da mata; 13. Curicaca; 14. Gavião; 15. Camaleão; 16. Aipura; 17. Ereu; 18. Cararual; 19. Caju; 20. Cumaná; 21. Araí; 22. Miam; 23. Enseada; 24. Barro; 25. S. Jorge; 26. Paure; 27. Caraparú; 28. Tachí; 29. Anarem; 30. Abelardo; 31. Lilás; 32. Paiuá; 33. Uiramutã; 34. Escondida; 35. Socori; 36. Pedra Branca; 37. Buritizal; 38. Maturuca; 39. Arára; 40. Prato; 41. Vizelo; 42. Socó; 43. Feliz Encontro; 44. Maracanã; 45. Serra; 46. Guariba; 47. Napoleão; 48. Macuxí; 49. S. Maria; 50. Pacu; 51. Perdiz; 52. Arara; 53. Flexa; 54. Aratania; 55. Gavião; 56. Contão; 57. Limão; 58. Araçã; 59. Flexa; 60. M. da Serra; 61. Passa Raiva; 62. Mocó; 63. Miritizal; 64. Preguicinha; 65. Chumina; 66. Lago Verde; 67. Urubu; 68. Raposa; 69. Cachoeirinha; 70. Natal; 71. Vazela; 72. Boqueirão da Lua; 73. Perdiz; 74. Xirixi; 75. Uacará; 76. Lago Grande; 77. Tauari; 78. Milho; 79. Canivete; 80. Estação; 81. Vista Alegre; 82. Flexa; 83. Palmeira; 84. S. José; 85. Felicidade; 86. Guariba; 87. Araçá; 88. S. José; 89. Ouro; 90. Verde; 91. Aningal; 92. Rebolado; 93. Mangueira; 94. Boqueirão; 95. Pium; 96. Missão; 97. Anzol; 98. Jaboti; 99. Truarú; 100. Barata; 101. S. Vicente; 102. Serra da Môça; 103. Bacabal; 104. Brasilandia; 105. Canauam; 106. Surrão; 107. Arumã; 108. Tucumã; 109. Tucano. 110. Bom Fim; 111. Arraia; 112. Forquilha; 113. C. Brás de Aguiar; 114. Malacacheta; 115. Quitauau; 116. Nova Cintra; 117. Curuxuim; 118. Jacamim).*

GRUPOS KARIB E ARUAK
Mapa 5
AEDEIA MAKUXÍ I E MAKUXI EM COLONIAS NACIONAIS
ALDEIA MAKUXÍ - TAULIPANG
ALDEIA MAKUXÍ - INGARIKÓ
ALDEIA INGARKÓ
ALDEIA WAPITXANA
WAPITXANA EM COMUNIDADES NACIONAIS
ALDEIA WAPITXANA MAKUXÍ
INGARIKO
PATAMONA
AREKUNA
TAULIPANG
SURUMU
RIO SURUMU
RIO AMAJARI
RIO PARIMÉ
RIO MAÚ
NORMANDIA
MAKU
S.P.I.
RIO ARRAIA
RIO CAUAMÉ
RIO TACUTU
BOA VISTA
CAPIVARA
RIO URUBU
TERRITORIO FED. DE RORAIMA
BRASIL

A língua Ninam [ninam] ou [yãnam] com 210 falantes no Brasil (vide mapa 4), e 150 no rio Paragua na Venezuela, compreende dois dialetos com 96% de cognatos. O dialeto do rio Mucajaí, com 120 falantes, distingue-se geralmente do dialeto do Uraricaá e Paragua pelo maior uso das variantes sonoras das oclusivas e africadas e de um conjunto diferente (embora com alguns cognatos) de posposições na locução verbal. Os falantes da língua Sanumá [tsanimá] ou [Sanimá], uns 420 falantes no Brasil, estão localizados (vide mapa 4) nos afluentes norte do alto Uraricoera e no rio Auaris. Divide-se, pelo menos em dois dialetos, cujas diferenças não foram ainda estabelecidas, o do rio Araçá e o do rio Auaris.

A língua Yanomam com uns 1.200 falantes, cuja localização, mostrada no mapa 4, está no centro de tôda a família Yanomami, divide-se em três ou quatro dialetos, dos quais sòmente dois estão definidos: o dos Parimiteri com uns 80 falantes, e o do alto Parima na proximidade da serra Surucucu, [aikamtheri] e [rokotheri] com uns 250 falantes. Os dois dialetos compartilham de 97% de cognatos, sendo a maior divergência entre êles de natureza fonológica.

A língua Yainoma [yãinomá] ou [yãnomá] conta com uns 300 falantes divididos em dois dialetos: o primeiro compreende 54 falantes do rio Apiaú mais os 112 do médio Ajarani, e o segundo consiste dos habitantes do alto Ajarani mais aquêles do médio rio Catrimani, somando uns 134 falantes.

Os dialetos de cada uma dessas línguas são mùtuamente inteligíveis. O grau de inteligibilidade entre as quatro línguas Yanomami é o seguinte:

	Ninam	Sanuma	Yanomam	Yainoma
Ninam	Intel.	Quase	Intel.	Quase
Sanuma	Pouco	Intel.	Intel.	Pouco
Yanomam	Intel.	Intel.	Intel.	Intel.
Yainoma	Quase	Pouco	Intel.	Intel.

"Intel" significa mùtuamente inteligíveis. "Quase" simboliza quase inteligíveis, isto é, quando um falante do dialeto A compreende o falante do dialeto B depois de dois ou três dias de contato. "Pouco" simboliza pouco inteligíveis, isto é, quando é preciso um contato mais prolongado para compreender-se.

Como mostra o quadro acima, os dialetos da língua Yanomam são mùtuamente inteligíveis com os dialetos de tôdas as outras da família Yanomami. Em realidade esta mùtua inteligibilidade é devida a um bilingüismo dos falantes da família Yanomami. Falam (os ho-

mens), ou pelo menos compreendem (as mulheres), além do próprio dialeto, uma espécie de língua "franca" formal aprendida desde a mocidade. Esta língua serve para comunicação interdialetal formal (convites, notícias, comércio), quando um grupo visita um outro grupo. Essa língua "franca" é a língua Yanomami arcaica [9], cujo léxico apresenta 95% de cognatos com a língua Yanomam.

O sistema fonológico das línguas da família Yanomami [10] não apresenta grande divergência. Os inventários dos fonemas apresentam o máximo de 13 e o mínimo de 11 contrastes para as consoantes; e o máximo de 7 e o mínimo de 6 contrastes para as vogais. Os símbolos entre colchetes, na lista comparativa que segue, são alofones.

	Ninam	Sanuma	Yanomam	Yainoma
Consoantes:				
Oclusivas	p [p,b]	p [p,b]	p, [p,b]	p [p,b]
	t [t,d]	t [t,d]	t [t,d]	t [t,d]
	k [k]	k [k]	k [k]	k [k]
	th [th]	th [th]	th [th]	th [th]
Africada —nasal	y [tš,ñ]	y [ts]		y [dž,ñ]
Fricativas	s [s]	s [s,š]	s [s]	s [s]
			f [p,f]	
	š [š]		š [š]	š [š]
	h [h,x̌]	h [h]	h [h]	h [h,f,x̌]
Nasais	m [m]	m [m]	m [m]	m [m]
	n [n,N]	n [n]	n [n]	n [n]
Flap–Lateral	r [ř,l,ň]	l [l,ř]	r [ř,l]	r [ř,l]
Semivogais	w [u]	w [u]	w [u]	w [u,β]
			y [i,ñ]	
Vogais:				
Altas	i [i,ɩ]	i [i]	i [i]	i [i]
	u [ɨ,ï]	ɨ [ɨ,ï]	ɨ [ɨ,ï]	u [ɨ,ï,u]
		u [ʊ]	u [ʊ]	
Médias	e [e,ɛ]	e [e,ɛ]	e [e,ɛ]	e [e,ɛ]
	ə [ə,ʌ]	ə [ə,ʌ]	ə [ə,ʌ]	ə [ə,ʌ]
	o [o,ɔ]	o [o,ɔ]	o [o,ɔ]	o [o,ɔ]
Baixa	a [a]	a [a]	a [a]	a [a]

[9] Quase comparável ao latim em relação às línguas latinas modernas.

[10] São cinco línguas, mas uma não é falada no Território de Roraima.

Há uma oclusiva glotal não fonêmica que pode ocorrer entre vogais ou como um dos traços distintivos da juntura externa que marca as fronteiras vocabulares. A nasalização é fonêmica no nível da palavra, e ocorre com tôdas as vogais. O padrão silábico comum para as línguas Yanomami consiste de três tipos de sílabas: V, CV, CVC. Há mais três tipos de sílabas CCV, CCVC e VC cuja ocorrência e distribuição são restritas.

As línguas Ninam e Yainoma têm o mesmo sistema fonêmico porém os fonemas nem sempre têm os mesmos alofones. O fonema /y/ é uma semivogal. sòmente na língua Yanomam, enquanto é uma africada palatal surda [tš] em Ninam, sonora [dž] em Yainoma, e alveolar surda [ts] em Sanuma; em palavras nasais, /y/ tem uma variante nasal palatal [ñ] em tôdas as línguas excetuando Sanuma. O fonema /f/ ocorre sòmente em um dialeto da língua Yanomam, enquanto nos outros dialetos (i.e., Parimiteri) é um alofone de /h/. As divergências fonológicas mais destacadas entre as quatro línguas são o acento vocabular, acento frasal e intonação.

O léxico das línguas Yanomami apresenta menor divergência nos morfemas maiores do que nos morfemas menores [11]; dêstes últimos a divergência mais relevante entre as quatro línguas é nas posições da locução verbal, especialmente aquelas que indicam tempo-aspecto. A palavra morfológica verbal não contém afixos indicando a pessoa. Os conjuntos dos pronomes pessoais nas quatro línguas são relativamente os mesmos.

As quatro línguas compartilham das seguintes porcentagens de cognatos:

	Ninam	Sanuma	Yanomam	Yainoma
Ninam	100	65	80	76
Sanuma	65	100	67	60
Yanomam	80	67	100	82
Yainoma	76	60	82	100

As línguas faladas por tribos marginais, i.e., situadas na periferia da área Yanomami, apresentam vários empréstimos lexicais. Por exemplo: os Ninam usam vocábulos emprestados dos Karib e Aruak no que concerne o complexo da mandioca, canoa, tanga, instrumentos de ferro, e o culto da Aleluia.

No nível sintático as línguas Yanomami mostram uma certa

[11] Morfemas menores são aquêles cujas classes contam com um número limitado de membros, como afixos, operadores, clíticos, posposições ou preposições, etc.

uniformidade. A estrutura-tipo da frase pode ser simbolizada: (*Satélite*) + *Núcleo* + (*Satélite*). Isso é, uma série de elementos facultativos (*Satélites*), como temporais, locativos, instrumentos etc. que podem ocorrer antes ou depois do Núcleo, que é sempre obrigatório. Um tipo de *Núcleo* na sua forma simples é uma seqüência de duas locuções nominais mais uma verbal: (*Agente*) + *Tópico* + *Comentário*. Os têrmos *Agente* e *Tópico* substituem os tradicionais *Sujeito* e *Objeto*, porque refletem melhor o ponto-de-vista estrutural Yanomami. O *Agente* é aquêle que age nos verbos transitivos, mas o *Tópico* (que as vêzes pode ser confundido com o tradicional *Sujeito*) é o participante diretamente envolvido no predicado, e é o mesmo das frases descritivas e intransitivas que não têm *Agente* mas sòmente o participante diretamente envolvido no *Comentário*, que pode ser descritivo /ya ašimi/ *eu estou cansado*, ou intransitivo /ya rərəaɨ/ *eu corro*. Há algumas transformações que regulam as seqüências dos elementos do *Núcleo* quando o *Agente* ou o *Tópico* são pronomes (formas prêsas) ou classificadores [12].

[12] As publicações mais recentes com informações lingüísticas de línguas Yanomami são: RODRIGUES, 1960; MIGLIAZZA & GRIMES, 1961, BORGMAN & CUE, 1963, BORGMAN *et al.*, 1965, ALBRIGHT, 1965.

KARIB

No Território de Roraima (vide mapas 2 e 5) o grupo Karib, inclui as seguintes línguas: Makuxi, Mayongóng, Taulipáng, Ingarikó, Waimiri e Pauxiâna [13].

A língua Ingarikó era falada até há uns vinte anos passados por indígenas moradores do alto rio Cotingo e rio Maú (no Brasil) e a oeste do alto Maú na Guiana. Hoje em dia é raramente falada no Brasil, havendo os Ingarikó [iŋgɨrikó] *gente da selva*, ou *nossa gente*, emigrado quase totalmente para a Guiana, onde são conhecidos como Patamonas. A maioria dos Ingarikó está atualmente morando na aldeia Paramakatoi (Guiana, uns 20 km a oeste do alto rio Maú) ou nas vizinhanças desta aldeia, onde, segundo dizem, foram atraídos pelas possibilidades escolares e vantagens comerciais. Há ainda uma pequena maloca, mas não de caráter permanente, no alto rio Cotingo, e encontram-se também alguns indivíduos Ingarikó em aldeias Ma-

[13] Poucas são as publicações lingüísticas sôbre línguas Karib do Território. A maioria delas não usam símbolos fonéticos e baseiam-se no modêlo latino, que não é apropriado para as línguas americanas. Podemos citar sòmente dois trabalhos: HAWKINS, 1950; BURNS, 1963.

kuxi de Barro e Timão (vide mapa 5). Calcula-se cêrca de 60 Ingarikó no Brasil em contato "permanente" com a frente pioneira nacional. Makuxí e Ingarikó são mùtuamente inteligíveis, apresentando mais de 80% de cognatos.

A língua Waimiri é mais falada atualmente no Estado do Amazonas ao sul do rio Alalaú (cêrca de oito malocas). O levantamento aéreo porém, encontrou duas malocas logo ao norte do médio rio Alalaú, com uma média de 60 indivíduos ainda isolados da sociedade nacional.

Em abril e maio de 1966 o S.P.I. teve contatos amistosos com os Waimirí, abrindo a possibilidade de um futuro estudo desta língua. No fim do século passado BARBOSA RODRIGUES (1885) comunicava-se com êles por meio de um Makuxi, indicando que a língua era mùtuamente inteligível com o Makuxi.

Os Pauxiâna, antigos moradores do rio Catrimani e do rio Branco, estão hoje em dia extintos. O levantamento do rio Catrimani localizou alguns descendentes dos Pauxiâna perto da bôca do rio Catrimani, os quais diziam falar sòmente a língua portuguêsa. No rio Pacu, afluente da margem esquerda do médio Catrimani, há uma maloca cujos moradores identificam-se como Pauxiâna [14]). Porém uma visita *in loco* revelou que falam sòmente a língua Yainoma (Yanomami). Trata-se de três indivíduos, um pai e dois filhos, descendentes de Pauxiâna, casados com mulheres Yanomami e integrados na cultura Yanomami, que para com os "civilizados" não querem identificar-se com os "Jawari", denominação externa dos Yanomami no rio Catrimani. A única publicação sôbre a língua Pauxiâna, ao nosso alcance, é a de MEYER, 1956.

A língua Makuxi, com cêrca de 3.200 indivíduos, incluindo os aldeados e os destribalizados, é a língua Karib mais falada no Território de Roraima. Dêste número estima-se que sòmente uns 2.000 compreendem e falam ainda Makuxi. Os outros, em maioria a nova geração destribalizada, não falam ou não querem mais falar a própria língua. Integrados com os Makuxi nas malocas Mangueira e Aningal (vide mapa 5) foram encontrados cinco indivíduos que dizem ser descendentes dos Sapará (dois) e Wayumará (três), tribos

---

[14] Comunicação pessoal de João Calleri.

Karib que antigamente habitavam a região. A língua Makuxi apresenta pequenas variações dialetais no que concerne a distribuição alofônica, especialmente entre os falantes que habitam a área do rio Maú e a do rio Surumu. Porém, os fonemas são os mesmos em tôda a área ocupada pelos Makuxi, seja no Brasil, seja na Guiana.

Na parte oeste da região da savana, aldeados com os Makuxi, acham-se os Taulipáng, conhecidos também como Jarecuna ou Arekuna na Venezuela. Antigamente apareciam também com o nome de Porocotó, aldeados no rio Uraricaá onde atualmente habitam os Yanomami. O número dos Taulipáng está hoje reduzido a uns 400 indivíduos devido à emigração [15] para o norte, na Venezuela, durante os últimos 30 anos. Poucos dêles falam sòmente a língua Taulipáng (menos de 100 indivíduos), havendo adotado a língua Makuxi ou a Portuguêsa.

Os Maiongóng [de ?kuána] localizados sòmente no alto Auaris, fronteira com a Venezuela, somam 80 falantes. Os que habitavam o rio Uraricuera emigraram para o rio Parágua forçados pelos Yanomami mais belicosos. A maioria dos do rio Auaris foram atraídos pelas escolas do rio Ventuari (Venezuela).

Inventário dos fonemas:

	Makuxí	Taulipang	Maiongóng
Consoantes			
Oclusivas	p [p,b,ᵽ,h]	p [p,b]	
	t [t,d]	t [t,d]	t [t]
	k [k,g]	k [k,g]	k [k,g]
	? [?]	? [?]	? [?]
Fricativas			ᵽ [ᵽ,h]
	s [s,z,š,dž]	s [s,š]	s [s,z,tš]
			š [š,dž]
Nasais	m [m]	m [m]	m [m]
	n [n,ŋ]	n [n,ŋ]	n [n,ŋ]
Flap-lateral	r [ř,l]	r [ř,l]	r [ḍ,đ]
Semiconsoantes			
	w [ƀ,v]	w [u,v]	w [u,ƀ]
	y [i,đ]	y [i,đ]	y [i]

[15] Os Taulipáng contam que o motivo da emigração foi religioso.

Vogais

Altas	i [i]	i [i]	i [i]
	ɨ [ɨ,ï]	ɨ [ɨ,ï]	ɨ [ɨ,ï]
	u [u]	u [u]	u [u]
Médias	e [e,ɛ]	e [ɘ,ɛ]	e [e,ɛ]
	o [o,ɔ]	o [o,ɔ]	o [o,ɔ]
Baixa	a [a,ə]	a [a,ə]	a [a,ə]

Os sistemas fonológicos apresentam um máximo de 11 e um mínimo de 10 contrastes para as consoantes e 6 contrastes para as vogais. Há uma série de consoantes palatalizadas (plosivas e nasais) que ocorre com mais freqüência em Maiongóng. As oclusivas surdas /p/ /t/ /k/ das línguas Makuxi e Taulipáng ocorrem com uma leve pré-aspiração quando precedidas por uma sílaba longa. Há nasalização não fonêmica que ocorre com as vogais quando seguidas de uma consoante nasal. Acento vocabular não fonêmico ocorre na última sílaba da palavra fonológica em Makuxí e Taulipáng, mas ocorre geralmente na penúltima em Maiongóng. No padrão silábico distinguem-se sílabas longas V:, CV:, e sílabas breves V, CV, VC, CVC.

Os léxicos Makuxi e Taulipáng não mostram muita divergência e as duas línguas são mùtuamente quase intelegíveis; ao passo que estas duas línguas são ambas pouco intelegíveis com Maiongóng. As percentagens de cognatos são as seguintes.

	Makuxí	Taulipáng	Maiongóng
Makuxí	100	85	60
Taulipáng	85	100	65
Maiongóng	60	65	100

Na contagem dos cognatos verificou-se que os verbos apresentam menos cognatos do que os substantivos. No conjunto dos pronomes a maior divergência está entre o Maiongóng e as outras duas línguas. Os afixos que indicam a pessoa, seja do sujeito ou do objeto, ocorrem na palavra morfológica verbal. Há também sufixos que indicam o agente. A estrutura sintática é semelhante àquela das línguas Yanomami.

ARUAK

A família Aruak no Território inclui dois dialetos mùtuamente inteligíveis: Wapitxâna e Atorai. Antigamente o Wapitxâna pròpriamente era falado na região oeste do alto rio Branco, enquanto o Atorai era falado na parte leste e na Guiana Inglêsa, no vale do rio Tacutu. Hoje em dia os Atorai (ou Atoraiu) identificam-se sòmente como Wapitxâna, e a maioria dêles fala ainda a própria língua. O dialeto Wapitxâna pròpriamente está quase extinto, e encontram-se sòmente alguns falantes nas aldeias do rio Amajari e Surumu. Outros dialetos mencionados por Hermann (1946) não seriam pròpriamente dialetos, mas dialetos com abundante empréstimo léxico Karib devido a casamento e convivência dos Wapitxâna com os Makuxí culturalmente mais resistentes. Atualmente muitos Wapitxâna compreendem Makuxí, mas não acontece o contrário. Dos 1.200 Wapitxâna sòmente uns 700 ainda falam a própria língua.

O inventário preliminar dos fonemas com seus alofones inclui:

Consoantes:

Oclusivas	surdas	p [p]	t [t]	k [k]	? [?]
	sonoras	b [b]	d [d,d]	g [g]	
			č [tš]		
Fricativas			s [s,θ,š]		
Nasais		m [m]	n [n,n] ñ [ñ]		
Flap			r [ř]		
Vibrante			r̃ [r̃] com fricção		
Semiconsoantes		w [w,v]	y [i]		

Vogais:

Altas	e [e,i]	ɨ [ɨ,ï]	o [o,u]
Baixa		a [a,ə]	

O acento vocabular é fonêmico mas a duração vocálica não o é. Com as oclusivas ocorre palatalização. Padrões silábicos: V, CV, VC, CVC, CCV. A palavra morfológica verbal inclui o pronome pessoal. A ordem geral das locuções na frase é a seguinte: (Satélite) + Agente + Predicado + (Objeto) + (Satélite). A posição facultativa Satélite inclui: Temporais, Locativos, Instrumento, etc.

MÁKU

A língua Máku do rio Uraricuera (que não deve ser confundida com a dos Maku-Puinave, dos rios Negro e Japurá), contava com uns 200 falantes em 1930, então no alto rio Uraricuera, e atualmente conta com apenas três falantes [16]. No passado foi considerada como isolada, porém sua estrutura e léxico indicam possibilidades de ligação com o Tupi.

Os fonemas incluem 15 consoantes e 6 vogais:

Consoantes					
Oclusivas	surdas	p [p]	t [t]	k [k]	? [?]
	sonoras	b [b]	d [đ,d,đ]		
			ts [ts,tš,dz]		
Fricativas			s [s] š [š]		h [h,x]
Nasais		m [m]	n [n]		
Lateral			l [l]		
Semiconsoantes		w [u,ü,b]		y [i]	
Vogais					
Altas		i [i]	ü [ü]	ï [ï,ɨ]	u [u,o]
Medias-baixas		e [e,ε]		a [a,ə]	

A nasalização é fonêmica e ocorre com tôdas as vogais. Palatalização e labialização ocorre com as oclusivas, nasais e laterais. Há duração vocálica, mas não é fonêmica. Os padrões silábicos são cinco: V, VC, CV, CVC, CCV. O acento vocabular cai sempre na última sílaba.

Há uma série de pronomes complexos que indicam simultâneamente sujeito-objeto. O verbo inclui, prefixada, a pessoa, e sufixada, a afirmação ou negação do verbo e o tempo-aspecto. A ordem das locuções na oração declarativa é a seguinte: (Agente) + (Objeto) + Predicado + (Satélite).

AWAKÉ

A língua Awaké era falada antigamente nos rios Parágua e Uraricaá. Os nomes geográficos da região compreendida entre êstes rios são todos de origem Awaké. Os Awaké autodenominam-se [orotani], e contam que suas terras foram invadidas primeiro pelos Ka-

[16] Para um sumário histórico dos Máku, vide MIGLIAZZA, 1965, Introdução; e para um esbôço sintático da língua Máku, vide MIGLIAZZA, 1966.

rib que êles chamam de Porokotó, e depois, quando êstes retiraram-se para o médio Parágua, (onde são os atuais Arekuna), chegaram os Yanomami, que chamavam de Kasrapai ou seja *lábio comprido*. Os Awaké são chamados pelos Yanomami de [ɨrɟák], e atualmente casam-se com os Yanomami e são bilíngües, falando as línguas Ninam e Awaké. A nova geração fala sòmente a língua Ninam (Yanomami). Os adultos que ainda falam Awaké são 17, que moram no alto Uraricaá e alto Parágua (vide mapa 4).

O léxico e a estrutura apontam esta língua não como isolada, mas como membro do grupo Aruak. Há 13 fonemas consoantes e 5 vogais.

Consoantes					
Oclusivas	p [p]	t [t]		k [k,g]	? [?]
Fricativas		s [s]	š [š]		h [h]
Flap		r [ř]			
Nasais	m [m]	n [n]	ñ [ñ]		
Semiconsoantes	w [u]		y [i]		
Vogais					
Altas	i [i,ι]				u [u]
Medias	e [e,ε]				o [o,ɔ]
Baixa			a [a,ɔ]		

A nasalização é fonêmica e ocorre com tôdas as vogais. O acento vocabular é fonêmico. Tôdas as consoantes, menos as semi-consoantes, podem ser palatalizadas. Os padrões silábicos são cinco: V, CV, VC, CVC, CCV. A oração declarativa comum é composta das seguintes locuções: (Agente) + (Objeto) + (Instrumento) + Predicado. O Agente é marcado por um sufixo. O Predicado inclui afixo de pronome pessoal.

SUMMARY

The works published to date on the indigenous population of the Território Federal de Roraima (Brazil) are not complete, and some fail to present a true picture of the location, demography, linguistic affiliation and intelligibility of the various dialects.

The purpose of this paper is to give an up to date picture of the indigenous languages of the Territory. Phonemic inventory, cognate density, intelligibility within the families and a few grammatical features for each language are also presented. The possible affiliation of some "isolated" languages is proposed.

The accompanying maps give the geographical position (last century and present) of the language families, as well as the position of the local Indian villages or communal houses.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBRIGHT, S., 1965, Aykamteli Higher-Level Phonology. *Anthropol. Linguistics*, 7 (7):

ALMADA, M. G. L., 1861, Descrição relativa ao rio Branco e seu território (1787). *Rev. trim. Inst. Hist., Geogr. e Ethnogr. Brasil*, Rio de Janeiro, 24:

BECHER, H., 1960, Die Surára und Pakidái, Zwei Yanonámi-Stämme in Nordwest-Brasilien. *Mitt. Mus. Völkerk., Hamburg*, 26:

BORGMAN, D. M. & CUE, S. L., 1963, Sentence and Clause Types in Central Waica (Shiriana). *Intern. J. Amer. Linguistics*, 31 (3):

BORGMAN, D., CUE, S., ALBRIGHT, S., SEELEY, M. & GRIMES, J., 1965, The Waican Languages. *Anthropol. Linguistics*, 7 (7):

BURNS, H., 1963, Macushi (Carib) Verb Inflection. Summer Institute of Linguistics Workshop, Norman, Oklahoma. Manuscrito. (Não publicado).

COUDREAU, H. A., 1887, *La France Équinoxiale*. Paris.

GALVÃO, E., 1960, Áreas culturais indígenas do Brasil, 1900-1959. *Bol. Mus. Paraense Emílio Goeldi*, Antropologia, 8:

GREENBERG, J., 1960, The General Classification of Central and South American Indian Languages. *Selected Papers of the Fifth International Congress of Anthropological and Ethnographical Sciences*. Edited by A. F. C. Wallace. University of Pennsylvania Press. Philadelphia, Pennsylvania.

HAWKINS, N. W., 1950, Patterns of Vowel Loss in Macushi (Carib). *Inter. J. Amer. Linguistics*, 16 (2):

HERMANN, L., 1947, A Organização Social dos Vapidiana do Território do Rio Branco. *Sociologia*, São Paulo, 8:

KOCH-GRÜNBERG, T., 1917, *Vom Roroíma Reise in Nord-Brasilien und Venezuela in den Jahren* 1911-1913. *zum Orinoco. Ergebnisse einer* Tomo IV. D. Reimer, Berlin.

MALCHER, J. M. G., 1964, *Índios: Grau de Integração na Comunidade Nacional, Grupo Lingüístico, Localização*. Rio de Janeiro.

MASON, J. A., 1950, The Languages of South American Indians. *Handbook of South American Indians*. Vol. 6. Washington.

MCQUOWN, N. A., 1955, The Indigenous Languages of Latin America. *Amer. Anthropologist*, 57: 501-570.

MEYER, A. W., 1956, Pauxiâna. Pequeno ensaio sôbre a tribo Pauxiâna e sua língua, comparada com a língua Macuchi. *X Congresso Nacional de Geografia*. Rio de Janeiro, 1944.

MIGLIAZZA, E., 1965, Fonologia Máku. *Bol. Mus. Paraense Emílio Goeldi*, Antropologia, 25.

MIGLIAZZA, E., 1966, Esbôço Sintático de um Corpus da Língua Máku. *Bol. Mus. Paraense Emílio Goeldi*, 31:

RIBEIRO, D., 1957, Culturas e línguas indígenas do Brasil. *Educação e Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, 2 (6):

RIVET, P. & LOUKOTKA, C., 1952, Langues de l'Amérique du Sud et des Antilles. *Les Langues du Monde*, A. Meillet et Marcel Cohen. 2.ª edição. Paris.

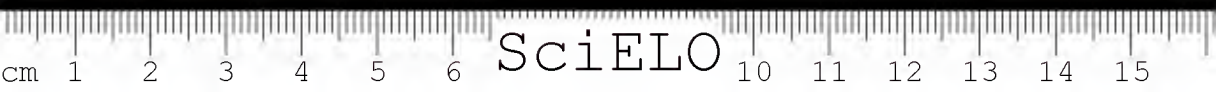
RODRIGUES, A. DALL'IGNA, 1960, Über die Sprache der Surara und Pakidái. *Mitt. Mus. Völkert. Hamburg.*, 26:

SCHUSTER, M., 1958, Die Soziologie der Waika. *Proc. 32nd Intern. Congr. Americanists*, pp. 114-122. Copenhague.

VOEGELIN, C. F. & VOEGELIN, F. M., 1965, Languages of the World: Native America. Fascicle Two. *Anthropol. Linguistics*, 7 (7):

WILBERT, J. 1963, Indios de la región Orinoco-Ventuari. *Monografia número 8, Fundación La Salle de Ciencias Naturales*. Editorial Sucre C. A., Caracas.

ZERRIES, O., 1956, Verlauf und vorläufige Ergebnisse der Frobenius Expedition 1954-55 nach Süd-Venezuela. Vol. VI, Heft 3. Frankfurt-Wiesbaden.

Atas do Simpósio sôbre a Biota Amazônica
Vol. 2 (Antropologia): 175-185 — 1967

CONSTANTE HISTÓRICA DO "INDIGENATO" NO BRASIL

C. A. MOREIRA NETO
Instituto Indigenista Interamericano, México

"Indigenato" é aqui usado com o mesmo significado que tem nas colônias portuguêsas da África, e em referência a um contexto semelhante, para definir as relações históricas de dominação e de expoliação a que foram e continuam sendo submetidas as populações indígenas do Brasil.

A história da expansão colonial européia sôbre os territórios que mais tarde constituiriam o Brasil, reduz-se essencialmente ao movimento secular do alargamento de fronteiras sôbre áreas ocupadas há milênios por populações indígenas de nível tribal. O testemunho atual dos documentos oficiais e do noticiário da imprensa está a indicar que êste lento e inexorável processo de aquisição de novas áreas à custa das pressões e do deslocamento de populações aborígenes ainda não terminou, a despeito do número ínfimo a que foram reduzidos os remanescentes indígenas.

É relativamente pouco conhecido o fato de que o reconhecimento ao indígena do direito sôbre seus territórios antecedeu històricamente ao estabelecimento pleno da propriedade privada sôbre a terra como direito conferido aos habitantes da colônia pelo poder real: pelo Alvará de 1.º de abril de 1680, foi estabelecido explìcitamente o direito dos indígenas à terra, "ainda que sejam dadas em sesmarias a pessoas particulares, porque na concessão dessas sesmarias se reserva o prejuízo de terceiro e muito mais se entende, e quero que se entenda, ser reservado o direito dos índios, primários e naturais senhores delas". Acentua PASSOS GUIMARÃES que, "admitindo-se a validade da conhecida tese de CIRNE LIMA, de que a propriedade privada das terras, inicialmente concedidas em usufruto aos sesmeiros, nasceria com a Real Ordem de 27 de dezembro de 1695... forçoso é concluir que o reconhecimento explícito e irrestrito da propriedade ao indígena havia precedido de 15 anos a instituição do domínio territorial direto por parte dos colonizadores" (1964: 19).

Naturalmente, as disposições formais em defesa dos direitos e liberdades indígenas, de que é tão pródiga a história antiga e recente, jamais constituiu óbice ponderável ao exercício de uma política geral de colonização que, sem modificações essenciais em seu caráter, desenvolveu-se dos primeiros tempos da colônia aos dias atuais.

Durante todo o período colonial a expansão se fêz à custa do índio e contra êle. São bem conhecidos na literatura histórica os elementos conjuntos das "guerras justas", da escravização, da contaminação por epidemias e da perda de territórios, que exterminaram os grupos indígenas do litoral e de outras áreas já atingidas pela ocupação territorial.

Os anos que antecederam imediatamente a independência do país marcam um nôvo vigor na consolidação e no alargamento das áreas já ocupadas e, conseqüentemente, um recrudescimento das ações privadas ou oficiais contra os indígenas.

Documentos de fins do século XVIII indicam a decadência e os graus de exploração e de miséria a que estavam submetidas as populações indígenas da região amazônica e de outras áreas após o fracasso dos planos pombalinos de transformação da vida colonial. Os diretores seculares de índios substituíram-se aos missionários e colonos na exploração do trabalho indígena; os planos de desenvolvimento econômico e social pela utilização do índio como produtor livre fracassaram geralmente.

Nas áreas do interior, que iam sendo abertas à colonização, os índios continuavam submetidos às técnicas tradicionais das guerras justas, dos descimentos e da escravização, sendo vendidos em hasta pública para custeio das expedições, ao arrepio de tôda a legislação protetora vigente. Tal ocorreu, entre outros casos, com os Kayapó meridionais da capitania de Goiás.

A Carta Régia de 12 de maio de 1798, expedida pelo príncipe regente, mais tarde D. João VI, marca o início de uma política explìcitamente repressiva contra as populações indígenas e cuja fundamentação básica se refere ao favorecimento da expansão da sociedade colonial pelo interior do país. No instrumento legal referido, ao lado das disposições usuais e inócuas sôbre as liberdades e a equiparação dos indígenas aos demais vassalos em direitos, são novamente permitidas as guerras "defensivas", e as relações entre colonos e índios são definidas em têrmos de subordinação como de "amo" e "criado". A alienação das áreas ocupadas por índios é estimulada com a licença de livre ocupação e comércio em

suas aldeias e terras por quaisquer pessoas que o quisessem fazer. Outro dispositivo danoso da mesma lei oferece prémios "a todo aquêle que reduzisse qualquer nação de Gentio".

A transferência do poder real para o Brasil e a elevação da colônia à categoria de reino unido à metrópole, intensifica o número e o rigor das leis repressivas contra as populações indígenas. O incremento da população das áreas litorâneas força a expansão em busca de novas regiões. Os últimos territórios indígenas em áreas próximas à costa são metòdicamente invadidos. Já em 1806 se fazia uma guerra de extermínio contra os índios da Bahia. A Carta Régia de 13 de maio de 1808, mandando fazer a guerra aos Botocudos de Minas Gerais, contém os elementos básicos da nova política de opressão:

"Desde o momento em que receberdes esta minha Carta Régia, deveis considerar como principiada contra estes Indios anthropophagos uma guerra offensiva, que continuareis sempre em todos os annos nas estações seccas, e que não terá fim senão quando tiverdes a felicidade de vos senhorear das suas habitações, e de os capacitar da superioridade das minhas Reaes armas, de maneira tal, que movidos do justo terror das mesmas peção a paz, e sujeitando-se ao doce jugo das leis, e promettendo viver em sociedade, possam vir a ser vassalos úteis, como já o são as immensas variedades de Indios, que nestes meus vastos Estados do Brasil se achão aldeados... Que sejão considerados como prisioneiros de guerra todos os Indios Botocudos, que se tomarem com as armas na mão em qualquer ataque; e que sejam entregues para o serviço do respectivo commandante por 10 annos, e todo o mais tempo em que durar sua ferocidade, podendo elle empregal-os em seu serviço particular durante esse tempo, e conserval-os com a devida segurança mesmo em ferros, emquanto não derem provas do abandono da sua ferocidade e anthropophagia" (PERDIGÃO MALHEIRO, 1867: 123).

No mesmo ano a Carta Régia de 5 de novembro, dirigida ao governador da capitania de São Paulo, ordena providências de igual teor contra os índios Kaingang:

"Que não há meio algum de civilisar povos bárbaros, senão ligando-os a uma escola severa, que por alguns annos os force a deixar e esquecer-se da sua natural rudeza, e lhes faça conhecer os bens da sociedade... Que todo o miliciano, ou qualquer morador que segurar algum destes Indios, poderá consideral-os por 15 annos como prisioneiros de guerra, destinando-os ao serviço que mais lhe convier (Op. cit. 123-124).

Os efeitos de tal política fixaram-se permanentemente através da institucionalização das funções do "bugreiro", caçador profissional de índios que iria alcançar importância e notoriedade na guerra aos Kaingang de São Paulo e do Paraná, e nas lutas contra os índios

de Goiás, Minas Gerais, Mato Grosso, Maranhão e Pará. Submetidos a um sistema geral de violências e opressão, os grupos tribais que possuiam condições de resistir, o fizeram por todos os meios. Alguns dêsses grupos, que haviam mantido relações pacíficas com a sociedade regional por largo tempo, rebelaram-se e passaram a desenvolver hostilidades contra as populações das áreas que habitavam. Tal foi o caso dos Chavantes que, em virtude de maus tratos, abandonaram seu território tradicional no Tocantins no século XVIII e transferiram-se ao Araguaia onde mantiveram-se hostis até 1944, efetuando ataques ocasionais contra os sertanejos desta região. O "feroz Gentio Mura" do médio Amazonas, que havia sido pacificado no século XVIII, voltou a rebelar-se pelos mesmos motivos em 1834, à época da revolução da Cabanagem.

Nas ações contra os indígenas hostis ou simplesmente molestos, todo os métodos eram considerados válidos e legítimos. A atração de grupos arredios com brindes e outras promessas para depois escravizá-los ou trucidá-los era prática corrente. Nem sequer a contaminação intencional por moléstias altamente contagiosas e letais, como a varíola, foi repelida pelos colonos e administradores regionais, como demonstram os fatos referidos por PAULA RIBEIRO entre os Timbira nos primeiros anos do século XIX.

Apesar da posição humanista de José Bonifácio e de outros espíritos liberais da época, cujos planos não tiveram seqüência, continuaram atuantes as práticas tradicionais das guerras e dos cativeiros, desenvolvidas pelos proprietários de terra e os exploradores do trabalho indígena.

Nada expressa melhor os reflexos da consciência autocrática e conservadora de meiados do século XIX no trato da questão indígena e, de modo mais geral, das relações da sociedade européia com os povos do mundo colonial, que as obras de Francisco Adolfo de Varnhagen, Visconde de Pôrto Seguro. Em meio à sua farta e importante obra histórica, VARNHAGEN publicou, em 1849, quando era secretário da legação do Brasil em Madrid, um "Memorial Orgânico" no qual o problema indígena é extensamente tratado. Em sua "História Geral do Brasil" o autor volta também repetidamente ao tema. O pensamento de VARNHAGEN sôbre a questão transparece com clareza na citação de alguns parágrafos de sua obra:

"Foi a experiência e não o arbítrio e a tyrannia quem ensinou aos nossos o verdadeiro modo de levar os bárbaros, impondo-lhes à fôrça a necessária tutella para acceitarem o christianismo,

e adoptarem os hábitos da vida civilisada. Ou se havia de seguir tal systema, ou abandonar a terra. Tais são nossas convicções.

A escravidão e a subordinação são o primeiro passo para a civilisação das nações — disse com admirável philosophia e coragem o sábio e virtuoso bispo brazileiro, Azeredo Coutinho: verdade reconhecida por antigos e modernos... verdade finalmente reconhecida por nós mesmos, que só por ella explicamos a conservação da escravidão africana e certas disposições do nosso código penal.

Longe de condemnarmos o emprêgo da fôrça para civilisar os indios, é forçoso convir que não havia outro algum meio para isso. Nós mesmos, hoje em dia, havemos de recorrer a elle, quer em beneficio do paiz que necessita de braços, quer para desafrontar a dignidade humana, envergonhada de tanta degradação, quer finalmente a beneficio desses mesmos infelizes, que ainda quando reduzidos à condição dos africanos escravos na nossa sociedade, lograriam uma vida mais tranquilla e segura, à que lhes proporciona a medonha e perigosa liberdade dos seus bosques.

Empregue-se a guerra, se tanto for mister, para conseguirmos estes fins. Em geral a guerra tem sido um grande meio civilisador entre os homens. Exemplo recente temos na Argélia submetida ao domínio civilisador da christianissima França". (LISBÔA, 1901: 208-211).

Vale notar que o aparente anacronismo de Varnhagen, repetindo quase literalmente os argumentos e justificações dos administradores e colonos do século XVI, não se extinguirá com êle. Já no século atual outras vozes se farão ouvir, inclusive a do diretor de uma das mais importantes instituições científicas do país, pregando o extermínio dos índios por serem êles um entrave à causa do progresso e da colonização. Tal foi HERMANN VON IHERING, zoólogo e diretor do Museu Paulista que, fazendo-se porta-voz dos colonos do sul do país, interessados na ocupação das terras dos Kaingang e Xokleng, escrevia às vésperas da fundação do Serviço de Proteção aos Índios:

"Os atuais índios do Estado de São Paulo não representam um elemento de trabalho e de progresso. Como também nos outros Estados do Brasil, não se pode esperar trabalho sério e continuado dos indios civilizados e como os Caingangs selvagens são um impecilho para a colonização das regiões do sertão que habitam, parece que não há outro meio, de que se possa lançar mão, senão o seu extermínio. A conversão dos indios que se uniram aos portuguêses imigrados, só deixaram uma influência maléfica nos hábitos da população rural" (VON IHERING, 1907: 215).

Justificações de igual teor estão presentes hoje no pronunciamento de políticos, proprietários de terras e administradores, sempre prontos a defender o loteamento e a alienação de áreas tribais em benefício da "civilização" e do "progresso".

Na verdade, apesar da indiscutível dedicação de Rondon e seus se-

guidores e da justeza dos princípios que defendiam, não se pode afirmar que o Serviço de Proteção aos Índios, como órgão oficial encarregado das graves tarefas da tutela legal sôbre o índio, haja podido modificar substancialmente o teor das relações entre indígenas e membros da sociedade nacional nas áreas em que se defrontam.

A questão da posse da terra constitui a base da problemática indígena. E é precisamente em tôrno dêste problema fundamental que surgiram històricamente os conflitos com os grupos indígenas. Os governos que se sucederam da colônia aos dias atuais têm invariàvelmente falhado na realização de uma política adequada aos interêsses e direitos dos grupos tribais, porque a solução dêste e de outros problemas fundamentais, que poderia alterar de modo irreversível o caráter da dominação tradicional, jamais foi sèriamente considerada.

Há muito tempo que legisladores, indigenistas e dirigentes do Conselho Nacional de Proteção aos Índios e do Serviço de Proteção aos Índios vêm tentando obter do Congresso Nacional a regulamentação do dispositivo constitucional que assegura aos índios a posse de suas terras (art. 216 da Constituição Federal). Vários projetos de lei foram encaminhados ao Legislativo com tal fim e alguns transitam nessas casas há cêrca de 15 ou mais anos. Em virtude da oposição de poderosos interêsses regionais, parece difícil a aprovação de quaisquer dêsses projetos sem modificações essenciais em seu conteúdo.

Nos últimos dez anos a sociedade brasileira sofreu transformações estruturais importantes, marcadas pelo desenvolvimento industrial, pelo rápido crescimento demográfico e pela abertura de imensos territórios, até então virgens, à ocupação por segmentos pioneiros da sociedade nacional. Êstes câmbios estruturais devem ser relacionados também com o agravamento das tensões agrárias e o início de programas de reforma neste e em outros setores fundamentais da vida do país.

A criação de Brasília é um marco representativo do rítmo e do sentido destas transformações: enormes áreas foram tornadas economicamente ocupáveis pela abertura de estradas-tronco de milhares de quilômetros de extensão. Ao longo dessas rodovias e das estradas secundárias que delas se originam, estabeleceram-se núcleos nascentes de colonização, geralmente fundados por emprêsas imobiliárias que obtiveram largas concessões de terras dos governos estaduais e as vendem aos agricultores, utilizando técnicas modernas de propaganda, crédito e transportes.

Assim se vão estabelecendo núcleos de ocupação pioneira no Tocantins, no Tapajós e no Arinos, nas nascentes do Xingu, na bacia do Madeira e no Guaporé, entre outras regiões. E' inevitável que êste rápido movimento expansionista tenda a interessar em seu processo de desenvolvimento áreas de refúgio habitadas por remanescentes de grupos indígenas. Como exemplo, vale a menção a uma estrada de importância secundária que há alguns anos foi projetada no Estado do Pará, partindo do centro castanheiro de Marabá e ligando as bacias do Tocantins, Xingu e Tapajós. Em seu percurso, não só atinge diretamente a aldeia dos índios Gorotire, como corta e divide os territórios dêste e de outros grupos Kayapó, além de afetar os Asuriní, Parakanan, Suruí e Mundurucu. Alguns dêstes grupos indígenas são semi-hostis ou arredios. Todos, entretanto, tiveram experiências negativas em seu contato com a sociedade nacional e continuam a tê-las hoje, submetidos a risco imediato da perda de suas terras, a processos de contaminação epidêmica e a outras formas de intervenção opressiva e desorganizadora de seus modos de vida.

Ao formular a noção de situação colonial, Balandier inclui como elementos definidores essenciais, a exploração econômica, o engajamento das chefias indígenas e sua subordinação aos interêsses dominantes, os deslocamentos de populações e sua utilização como fôrça de trabalho barata, as transformações do direito tradicional e a revisão da propriedade de bens, a política dos arrendamentos, etc. Como corolário necessário, seguem-se os processos dissociativos sócio-culturais e psicológicos das sociedades colonizadas e os mecanismos de racionalização e justificação do domínio: a superioridade da raça branca, a incapacidade dos indígenas de se dirigirem corretamente e de bem utilizar os recursos naturais de seus territórios e, mais que tudo, o dever indeclinável da "missão civilizadora".

Uma análise mesmo superficial dos métodos e do contexto através dos quais opera a ação do Serviço de Proteção aos Índios, permite ajustá-los a quase tôdas as categorias estabelecidas pelo sociólogo francês. Fundando os elementos básicos de sua política de ação nos esforços de pacificação de grupos arredios ou hostís; no engajamento dos indígenas "assistidos" a um sistema de produção mercantil e não para a satisfação de suas necessidades de subsistência; na substituição dos chefes tradicionais do grupo por "capitães" dóceis ao mando dos agentes indigenistas; no arrendamento da terra e de seus recursos naturais a membros da sociedade nacional, e na utilização

livre e arbitrária do valor da produção dos grupos "assistidos" como "renda indígena", o SPI caracteriza-se menos como uma instituição em defesa dos direitos indígenas, que como uma agência de intervenção e dominação colonial de que se vale a sociedade nacional face às populações tribais do país.

Subordinado a um Ministério de Estado que tem a tarefa específica de defender e promover o desenvolvimento do conjunto de técnicas, interêsses, normas e valôres da estrutura agrária do país, o Serviço de Proteção aos Índios transforma-se na prática, por dependência funcional e política, em um instrumento através do qual se disciplinam as relações com as populações indígenas segundo aqueles interêsses e valôres. Não é de surpreender, portanto, que as relações entre "civilizados" e índios no país continuem a definir-se bàsicamente segundo os mesmos padrões de expoliação e de dominação colonial que caracterizaram os períodos históricos anteriores.

O índio continua a ser definido pela opinião dominante das regiões onde sobrevive como um óbice ao progresso e à civilização, que deve ser afastado, neutralizado ou suprimido. Sòmente em 1963 ocorreram, pelo menos, três incidentes graves que servirão como exemplos da permanência de tais processos de solução do problema indígena.

No Território de Rondônia os índios Pacaánova, que anteriormente haviam sofrido grave processo depopulativo por contaminação epidêmica e fome, tiveram suas aldeias e terras invadidas por caucheiros, com a ocorrência de conflitos e mortes.

O segundo incidente refere-se aos índios "Cintas Largas", grupo mal conhecido que vive tradicionalmente na região dos altos afluentes do Madeira, ao norte de Mato Grosso. Vítimas de vários atentados por parte de seringueiros que têm alargado suas penetrações nas matas desta região, um dos grupos "Cintas Largas" procurou fugir ao contato com os invasores e estabelecia uma nova aldeia às margens do rio Aripuanan quando foi atacado por assalariados do seringalista Antônio Junqueira, sendo totalmente exterminado. Êste e outros conflitos registrados na região devem ser relacionados diretamente com a abertura da rodovia Brasília — Acre, que possibilitou o estabelecimento de novos núcleos de colonização na área, com o aumento conseqüente das tensões e conflitos.

Finalmente em Barra do Corda, no Maranhão, centenas de índios Canelas (Timbira) foram, no mesmo ano, atacados por jagunços empreitados por criadores de gado, sofrendo várias mortes, a destruição de sua aldeia e a expulsão de suas terras, que foram convertidas em

pastagens. O aumento das migrações para o Maranhão e a valorização das terras da região em virtude da abertura de novas estradas, como a Brasília — Belém, intensificaram nos últimos anos as tentativas de expoliação das áreas reservadas aos índios. Anteriormente, parte da área indígena Canela já havia sido ocupada e transformada em fazendas. Os índios eram continuamente humilhados e explorados. Os criadores soltavam gado em suas roças e faziam-nos perseguir por autoridades policiais ou administrativas e os acusavam de furto, alcoolismo permanente e vagabundagem. A ausência de meios objetivos de resistência ou de luta contra tal situação, e a incapacidade do SPI de garantir-lhes um mínimo de segurança, somadas a outros impulsos de ordem cultural, estabeleceram as condições para a eclosão de um movimento religioso de revitalização entre os Canelas, em que certos mitos básicos foram reformulados segundo uma perspectiva nativística. Como o dono real de tôdas as coisas era Aukhê, o herói-cultural, os índios tinham o direito de caçar o gado que invadia suas terras. A morte de um pequeno número de rêses produziu imediatamente a revolta dos fazendeiros que enviaram homens armados para atacar a aldeia do Ponto. Os índios resistiram com flexas e chegaram a ferir alguns dos agressores. Finalmente foram derrotados, sofrendo certo número de mortos e feridos e a expulsão de suas terras, de onde continuam afastados.

Fatos como êstes demonstram que o massacre continua a ser institucionalizado como padrão habitual de conduta nas relações entre brancos e índios no Brasil atual e é sempre utilizado, com tranqüila certeza de impunidade, tôdas as vêzes que grupos indígenas constituam um entrave à expansão ou a quaisquer outros interêsses dos proprietários rurais.

Bloqueadas no Congresso Nacional as tentativas de regulamentar através de lei ordinária o dispositivo constitucional sôbre as terras dos índios, foi encontrada uma nova fórmula para solucionar o problema. Em 1961, por decreto do então Presidente Jânio Quadros, foram criados nove parques ou reservas florestais em áreas de densa concentração indígena da região amazônica. Também foram criados, pelo mesmo sistema, o Parque Nacional de Sete Quedas, na fronteira com o Paraguai, e o Parque Indígena do Xingu, na região dos formadores dêste rio. Estas reservas florestais, com áreas que variam de 10.850 km^2 a 37.900 km^2, foram estabelecidas com o propósito duplo de proteger os recursos originais da flora e fauna e de defender os grupos indígenas contra as

formas tradicionais de opressão e de usurpação de terras. As transformações políticas e administrativas ocorridas com a substituição do Pres. Quadros, o desinterêsse dos governos posteriores e a ausência de ratificação dêsses decretos pelo Congresso Nacional, fizeram com que os planos não atingissem um nível de realização concreta. Salvou-se entretanto o Parque Indígena do Xingu, submetido hoje a uma administração especial, independente do contrôle do Serviço de Proteção aos Índios. Os excelentes resultados obtidos nesta região estão a indicar a justeza dos procedimentos usados na solução do problema.

Nos últimos anos acentuaram-se no Brasil os esforços para a formulação de uma política agrária adequada aos problemas e condições da estrutura rural do país. Em 1962 foi criada a Superintendência de Política Agrária (SUPRA), com o encargo de elaborar e dirigir a execução dos planos de reforma. Após o movimento de abril de 1964 êste órgão foi extinto, sendo substituído pelo Instituto Brasileiro de Reforma Agrária e o Instituto Nacional de Desenvolvimento Agrário.

Os dados de que dispomos sôbre as relações entre os órgãos oficiais incumbidos da execução dos planos agrários e as terras indígenas referem-se apenas à SUPRA. É de todo provável, entretanto, como deixam entrever notícias muito recentes de invasões e tentativas de parcelamento de terras dos índios Mashacali, em Minas, e dos Pancararu, Kiriri, Massacará e Potiguara, no Nordeste, que a orientação geral da antiga instituição e a das atuais se assemelham, pelos menos neste ponto.

Até o ano de 1964 havia se produzido, em várias ocasiões, o apossamento de áreas indígenas por grupos de pequenos proprietários e por agricultores sem terra, especialmente nos Estados sulinos, que se vinham somar, como nova ameaça, às ocupações de modêlo tradicional de vastas parcelas de propriedade tribal por companhias imobiliárias, grandes fazendeiros e seringalistas. Em cada um dêstes incidentes a intervenção da SUPRA baseava-se implìcitamente em critérios de "conciliação" e de manutenção do *status quo*. Concretamente, tais providências representavam a permanência e a legitimação das ocupações e, como conseqüência, o alijamento dos índios de parte ou da totalidade de suas terras.

Para o efeito da aplicação dos planos de reforma agrária, tal como foram concebidos, as minorias indígenas do país representam, como conjunto e problemática, um dado estranho e até certo ponto contrário aos propósitos da reforma. O fato é de explicação

simples: os planos de reforma agrária são adequados aos interêsses dominantes da economia nacional e apoiam-se em critérios de propriedade privada sôbre a terra e em considerações de produtividade e de desenvolvimento econômico integrado. Neste contexto, as populações indígenas brasileiras não só representam parcelas demográficas quantitativamente inexpressivas mas, também, grupos humanos econômica, social e culturalmente marginalizados, vivendo em reservas territoriais de posse coletiva segundo as técnicas de uma mera economia tribal de subsistência.

Dados objetivos como êstes, que revelam a especificidade do problema indígena, são freqüentemente utilizados e deformados por proprietários rurais, políticos, funcionários públicos e mesmo por agentes "protecionistas" com a utilização de estereotipos e preconceitos de uso corrente contra os índios, com o sentido de justificar as ocupações ou a exploração das áreas indígenas e a divisão de seus territórios, descritos habitualmente como "enormes extensões de terras férteis", roubadas aos interêsses do progresso nacional por um pequeno número de índios "ignorantes, viciados e indolentes".

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Balandier, G., 1955, La Notion de "Situation" Coloniale. In "Sociologie Actuelle de l'Afrique Noire." pp. 3-36. Presses Universitaires de France, Paris.

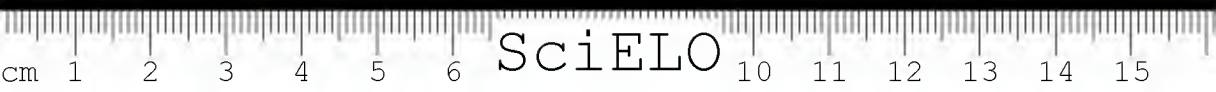
Ihering, H. von, 1907, A Anthropologia do Estado de São Paulo. *Rev. Mus. Paulista,* 7: 202-257.

Lisboa, J. F., 1901, Obras. Vol II. Typographia Mattos Moreira & Pinheiro, Lisboa.

Moreira Neto, C. A., 1964, Problemas de Política Indigenista Brasileira. Comunicação ao V.º Congresso Indigenista Interamericano. Quito.

Passos Guimarães, A., 1964, *Quatro Séculos de Latifundio.* Biblioteca de Estudos Brasileiros. Editôra Fulgor, São Paulo.

Perdigão Malheiro, A. M., 1867, *A Escravidão no Brasil.* Parte II: Indios. Typographia Nacional, Rio de Janeiro.

Atas do Simpósio sôbre a Biota Amazônica
Vol. 2 (Antropologia): 187-193 — 1967

ÁREAS DE FRICÇÃO INTERÉTNICA NA AMAZÔNIA

ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA *
Museu Nacional, Rio de Janeiro, Guanabara

O objetivo desta Comunicação (* *) é propor algumas questões de caráter teórico e metodológico a propósito do que chamamos "Estudo de áreas de 'fricção interétnica' no Brasil", título de um Projeto de Pesquisa destinado a investigar, pelo menos em sua primeira etapa, três dessas áreas: a do alto Solimões, marcada pelas relações entre seringalistas e índios seringueiros (os Tukuna); a do médio Tocantins, onde se defrontam castanheiros e índios Gaviões, Suruí e Asuriní; e, no mesmo rio, a área em que se chocam criadores e índios Krahô, situada esta última na região que os geógrafos classificam de Brasil Centro-Oeste. São mencionadas, nesta oportunidade, apenas duas áreas — as da região amazônica pròpriamente dita — que constituirão a base empírica sôbre a qual iremos expor um ponto-de-vista determinado a respeito das relações entre índios e brancos no Brasil moderno.

Êsse ponto-de-vista está sintetizado no uso que se fará da noção de *situação* (colonial ou de fricção), como um instrumento de compreensão e de explicação da realidade tribal, vista não mais *em si*, mas em relação à sociedade envolvente. Pela ênfase na compreensão do índio em *situação*, amplia-se a área de observação do pesquisador, que passa de imediato a estudar também a sociedade alienígena, nacional ou colonial; não adota uma abordagem "culturalista", por considerá-la inadequada à apreensão de um comportamento interétnico *in fluxo*, incapaz por isso de se fixar em padrões perceptíveis à descrição etnológica tradicional. O estudo *em situação* presume, assim, a consideração da estrutura de classes da sociedade regional e de sua explicação em têr-

---

* Bolsista do CNPq

** Êsse texto é uma adaptação do que escrevemos para o Prefácio do livro, ainda inédito, *Índios e Castanheiros*, de Roque Laraia e Roberto da Matta. O texto original foi reduzido para atender aos problemas especificos propostos nesta comunicação.

mos dinâmicos, segundo os quais a identificação pura e simples das classes, por exemplo, como grupos sociais empìricamente dados, não será por si só suficiente para fazer progredir o conhecimento que se almeja ter do contato interétnico. Por isso a noção de classe é inserida noutras mais amplas, como a de contradição e de antagonismo, porque elas melhor explicam a realidade da situação de fricção interétnica, permitindo ressaltar a ambiguidade do comportamento dos brancos (i.e., dos regionais), ora disputando entre si seringueiros e seringalistas, ora unindo-se na discriminação do índio, pelo jôgo dialético de seus interêsses e de suas representações raciais, como se constatou entre os Tukuna. Por essa razão, o "jôgo" das classes tem lugar em contextos a serem descritos e analisados pelo pesquisador, porque são êles que tornarão inteligíveis as relações entre grupos étnicos e sociais, na forma de entidades estruturalmente antitéticas.

Cabe, então, associar duas diferentes modalidades de análise: a que incide sôbre o sistema de classes e a que recai sôbre o sistema de parentesco. Esta última, familiar aos etnólogos, objetiva apreender a sociedade tribal através de suas estruturas cruciais, como o sistema clânico Tukúna ou Suruí, o sistema de linhagens patrilineais dos Asuriní ou os sistemas de nominação, etário e de localidade observados entre os Gaviões. A análise do sistema de classes, com o mesmo objetivo de apreender uma sociedade em seus aspectos essenciais, concentra-se no sistema de Poder — substrato que é do sistema de classes — como se pode verificar pelo comportamento das sociedades regionais do alto Solimões, estudada pelo autor, e do médio Tocantins, estudada por Roque Laraia e Roberto da Matta. Numa e noutra região, num ou noutros grupos tribais, as análises estruturalistas dos respectivos sistemas sociais não são tomadas como modalidades exclusivas do conhecimento etno-sociológico, mas se desdobram numa abordagem histórico-ecológica da situação de contato. Se bem que as pesquisas mencionadas tenham se orientado por essas idéias diretrizes, vamos nos limitar nesta Comunicação a expor a situação dos aludidos grupos tribais, pondo em destaque o lugar que ocupam nas diferentes fronteiras econômicas.

A reconstrução histórica das relações interétnicas mostra-nos duas cenas distintas, onde dar-se-ia a "fricção". Os Tukuna, com um contato secular com seringueiros, foram inicialmente alcançados por uma frente extrativa de caucheiros, de procedência peruana, que os desalojou de seus primitivos ni-

chos, nas terras altas, compelindo-os a se fixarem junto ao Solimões, onde se vinculariam definitivamente às emprêsas seringalistas na qualidade de "servos". Os índios do Tocantins, alcançados neste século, ou continuariam marginalizados à economia extrativista regional, como é o caso dos Suruí, e, posteriormente, os Asurini, ou a elas se integrariam na condição, precária, de castanheiros independentes, como os Gaviões. Permitam-nos recordar, sumàriamente, o caso Tukúna — exposto em meu trabalho "O Índio e o Mundo dos Brancos" — com o intuito de ampliar o quadro comparativo, pondo lado a lado uma zona "velha", como a do alto Solimões, com a zona "nova" como a do médio Tocantins extrativista. Os Tukúna, que contam com cêrca de 5.000 indivíduos, inscrevem-se em duas categorias: na de *índios de rio* e na de *índios de igarapé*. Por índios de rio, entendem-se aquêles índios que vivem nas margens do Solimões, livres do "regime servil" dos seringais localizados nos igarapés, bilingües em sua totalidade, trabalhadores eventuais em empreendimentos regionais, pequenos e precários comerciantes de artefatos e de reduzido excedente da produção de seus roçados de subsistência; em têrmos culturais, comparados com os índios de igarapé, os do rio encontram-se numa fase bem mais adiantada no processo de sua aculturação. Já os índios de igarapé vivem em pequenos afluentes do Solimões (Tacana, Belém, São Jerônimo, etc.), e em sua maioria, sobretudo as mulheres, são monolingües; os homens trabalham sistemática e compulsòriamente para as emprêsas sediadas na foz dos igarapés, ora como seringueiros, ora como pequenos roceiros, cuja produção (para subsistência) é de quando em vez açambarcada pelos "patrões". A situação dos índios de igarapé é a de "servos da gleba".

A história da integração dos Tukúna no sistema mercantil regional teve início a partir de sua transformação em seringueiro: contam os velhos seringalistas que os Tukuna ficavam proibidos de possuir suas roças, por menores que fôssem; eram compelidos a trabalhar ùnicamente na extração do látex; mesmo no período das chuvas, quando a coleta é suspensa, ficavam os Tukuna proibidos de ter outra ocupação, se não a de consumir mercadorias do "barracão", endividando-se e conseqüentemente assegurando à emprêsa o duplo lucro permanente: ganhar no baixo preço do látex, ganhar no alto preço das mercadorias de mercado certo. Esta situação só se modificaria — e assim mesmo de forma parcial — quando da desagregação do sistema seringalista nos territórios Tukúna, quer pela dificulda-

de de apoio financeiro governamental, cada vez mais crescente como reflexo da pouca rentabilidade dos seringais brasileiros silvestres, comparada com a produção dos seringais plantados no oriente (cuja borracha podia comportar baixos preços e assim deslocar a borracha brasileira do mercado mundial). Os seringalistas, donos absolutos dos igarapés no alto Solimões, ficaram na situação de proprietários de um contingente de mão-de-obra (pois donos também são da população indígena localizada em suas glebas) de utilização mínima, pois os Tukúna só poderiam ser aproveitados como caçadores de peles (de uma pouca caça remanescente) ou extratores de sorva; essas novas atividades representariam uma ampliação do trabalho extrativista do látex, reduzido à menor proporção. Em alguns seringais, o pouco resultado alcançado com tal redefinição de atividades extrativistas levou-os a serem readaptados a suas economias tradicionais, sobretudo naqueles igarapés onde a emprêsa seringalista mais se desorganizou: seriam, como assim aconteceu no igarapé Belém, levados a voltar a seus roçados, especialmente à plantação de mandioca e transformá-la em farinha para sua subsistência e para venda ao "barracão"; subsidiàriamente, intensificaram a pesca, atividade que, no passado recente, estava pràticamente proibida, como prejudicial aos interêsses da emprêsa seringalista. Sofrendo dêsse modo as vicissitudes da economia regional, nacional, os Tukúna viram reduzido ainda mais seu nível de vida, pois o próprio "barracão" não mais oferecia o conjunto de mercadorias ocidentais a que se acostumaram durante o período de maior desenvolvimento do seringal, limitando agora o escambo à aguardente, fumo, sabão e umas poucas quinquilharias. Apenas recentemente, começam a perceber em dinheiro aquêles Tukúna moradores da foz dos igarapés, ainda que atados às emprêsas seringalistas. Sua proximidade aos demais patrícios do Solimões, pràticamente incontroláveis pela emprêsa (dado ao constante tráfego de regatões pelo grande rio), tornam-nos exigentes e passam a procurar vender seus produtos a quem pagar melhor e em dinheiro. Êsse fenômeno marca a entrada de parte do contingente Tukúna no sistema monetário, nacional e internacional, pois sua localização fronteiriça permite o comércio também com povoações peruanas e colombianas.

*

* * *

Essa sucinta explanação sôbre a história-econômica dos Tukúna proporciona a base empírica neces-

sária ao desenvolvimento de algumas reflexões finais, à propósito de uma análise dinâmica da situação de contato. Preliminarmente temos de considerar que a comparação da situação dos Tukúna com as dos Suruí, Asurini e Gaviões fornece-nos, dentro do quadro do extrativismo amazônico, quatro diferentes alternativas de convívio interétnico. Essas alternativas, porém, não esgotam todos os caminhos que os índios da Amazônia podem encontrar em seu relacionamento com os brancos. Assim sendo, os estudos aludidos devem se inscrever em nossa literatura etnosociológica como "estudos de caso", limitadas as suas tendências a generalizações de acôrdo com a especificidade histórico-estrutural de cada situação de contato. Isso quer dizer que outros casos podem surgir — e surgirão por certo — como exemplos de diferentes alternativas de convívio entre índios e "civilizados" na bacia amazônica. Isso não torna nem mais fácil, nem mais difícil nosso objetivo; simplesmente, torna-o peculiar: peculiaridade esta que pode ser depreendida pela evocação de duas passagens de nosso projeto "Estudo de Áreas de Fricção Interétnica no Brasil". A primeira delas define nosso empreendimento como um estudo que se "concentrará em totalidades sincréticas e concretas, tendo nelas próprias a sua universalidade e sua contingência", razão pela qual o problema da representatividade constitui uma questão ociosa, pelo menos na etapa atual de conhecimento intensivo e extensivo do contato interétnico no País. Essa definição da perspectiva teórica do Estudo leva-nos à segunda passagem, mais extensa, que nos permitimos transcrever: "... os estudos de caso devem continuar, a fim de que possam êles revelar tôda a complexidade de que se revestem as relações de fricção interétnica. No futuro, de posse de um número razoável de casos significativos, e cobrindo maior número de áreas regionais do Brasil, maior variedade de culturas tribais, como também de sistemas sócio-econômicos de exploração da natureza e do homem", estaremos em condições de levar a bom têrmo um estudo comparativo susceptível de chegar a uma teoria do contato entre brancos e silvícolas no Brasil.

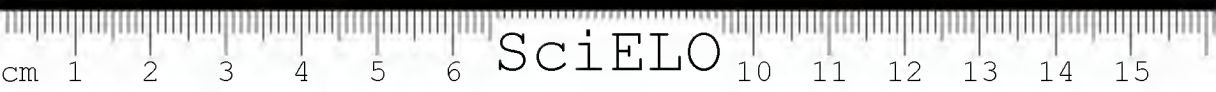
Isto posto, podemos comparar as duas áreas que selecionamos para ilustrar a fricção interétnica na Amazônia e que coincidem ser as do Projeto que acabamos de referir. Temos, assim, os Tukúna, grupo dos mais populosos do Brasil, dispersos numa grande área definitivamente ocupada pela sociedade nacional, que soube transformá-los, em sua grande maioria, em servos dóceis e temerosos do poder do "barracão", autoridade absoluta

dos seringais nos igarapés; uma menor parcela dessa população, liberta dos seringais, mas não liberta das condições gerais de exploração do homem pelo homem nos trópicos brasileiros, instalou-se às margens do Solimões ou na Reserva Indígena do Serviço de Proteção aos Índios e, agora, tenta competir com o branco, pobre ou rico, num mundo que ainda não lhe é de todo familiar. Vemos, por outro lado, os índios do Tocantins serem reduzidos a quarta parte de sua população, já de si pequena mesmo antes do contato; assim, na década dos 20, já em nosso século, foram alcançados os Suruí e os Asurini, e só nesses últimos dez anos os Gaviões; excetuando-se os Suruí — que, apesar de arredios durante longo período que se prolongou até 1952, souberam guardar uma relativa coesão tribal —, os Asurini e os Gaviões se fragmentaram em vários bandos, uns reduzindo-se aos Postos Indígenas do Serviço de Proteção aos Índios, outros permanecendo arredios ou hostis, embrenhados na floresta equatorial. Mas, diferentemente do que ocorreu no alto Solimões, quando os Tukúna se integraram efetivamente na economia extrativa, seringueira, como mão-de-obra quase gratuita, veremos agora os Suruí e os Asurini serem marginalizados da indústria extrativa da castanha no médio Tocantins, enquanto os Gaviões nela se integram como produtores independentes, "proprietários" de seus próprios castanhais; não obstante, êsses últimos não conseguem competir com o branco na produção e na comercialização da castanha, oscilando por isso entre uma situação de razoável progresso econômico (em certas safras) a uma outra situação de total penúria, a transformá-los em mendigos, a percorrerem as ruas de Itupiranga, de Marabá e de outras pequenas povoações do Tocantins.

Nesse processo de integração ou de marginalização econômica, podemos ver qual o papel de duas variáveis importantes da situação de fricção interétnica: o caráter específico da frente nacional que encontrou e submeteu as populações indígenas; e o caráter da cultura tribal alcançada por êsses segmentos da sociedade nacional em expansão. A investigação nos revela, então, o centro urbano de Marabá como o lugar onde se pensa e se decide, em última instância, o destino das populações tribais do Tocantins, ocupando posição estratégica similar a ocupada pela pequena vila de Benjamim Constant no alto Solimões com relação aos Tukúna e aos índios do Javari. Mas no Tocantins, enquanto os Gaviões e os Asurini têm seus primitivos territórios em dependência imediata

dos empresários de Marabá, os Suruí recebem em suas terras pobres castanheiros, fugidos dos garimpos ou dos castanhais dominados por Marabá. A variável tribal, por outro lado, irá recondicionar as formas de interação entre índios e castanheiros: a completa domesticação dos Suruí e dos Asurini, confinados no Pôsto Indígena, tem seu oposto na atitude permanentemente agressiva e temerária assumida pelos Gaviões; por êsse motivo, êstes últimos, reduzidos a menos de 50 indivíduos, mantêm a população regional em constante sobressalto e respeitadora — pelo mêdo — das terras tribais. O conhecimento da estrutura social de cada uma das sociedades indígenas submetidas à fricção interétnica permite compreender que uma mesma "fronteira econômica" pode também engendrar diferentes reações segundo a especificidade sócio-cultural e demográfica de suas respectivas populações. E é da conjugação dessas duas variáveis, nacional e tribal, que surge o sistema de relações caracterizado como de fricção interétnica. Sendo o índio, naturalmente, o dado substantivo da investigação, cabe-nos estudá-lo *em situação,* situação determinada pela colonização interna do País — colonização do índio pelo branco.

13 — 37 007

Atas do Simpósio sôbre a Biota Amazônica
Vol. 2 (Antropologia): 195-199 — 1967

LARGE GRAMMATICAL UNITS AND THE SPACE-TIME SETTING IN MAXAKALÍ

HAROLD POPOVICH
Summer Institute of Linguistics, Belém, Pará

The Maxakali tribe of 250 Indians lives near the northeastern corner of Minas Gerais. Historically it has had long contact with non-Indian civilization because of its location in the colonial section of Brazil. Yet it has tenaciously retained many tribal customs and monolingualism, isolating itself from the surrounding culture.

Curt Nimuendaju summarizes the beliefs of several linguists concerning the relationship of Maxakali to a language family. He himself considers the language similar to 6 extinct languages, and Pataxô. Five others: Martius, Steinen, Ehrenreich, Rivet, and Schmidt group most or all of the same languages, together with some others, into a group called Goytacás, which they consider a sub-group of, or similar to, Jê.

The analysis of Maxakali requires the description of a grammatical unit larger than sentence. This unit, for convenience, is called a paragraph. Little has been written about such high level grammatical units; this is still a frontier of linguistics.

The paragraph was postulated in order to solve several problems that remained after the Maxakali clauses had been analysed. These problems involved the use of motion verbs, the use of conjunctions, and the distribution of simple time phrases vs. time phrases included in clauses. Oddly enough, all of the problems seemed to refer to time or space. We hypothesized that temporals and locationals might be the defining features of paragraphs.

One of the problems that led to this hypothesis was the use of the verbs nũn 'come' and mõg 'go'. We heard Indians mention many locations, but could not predict when they would 'go' to a place or 'come' to it.

A second problem was with the conjunctions. We already knew that any one Portuguese conjunction such as 'and' or 'but' is translated in Maxakali by a set of conjunctions. The set hãyã and pãyã, for example, means 'but' in the sense of 'contrast', but hãyã links clauses with the same subject, while pãyã links clauses with different subjects. The unsolved problem, however, was that vague meanings of motion and time kept appearing. For example, our informant told us that the conjunction mõktu meant 'go'. But it clearly occupied the position of a conjunction and not a verb. We failed to determine the exact meanings or uses of the conjunctions with overtones of motion.

A third problem was the occurrence of time phrases in two different distributions. In one case the time phrase stands alone between conjunctions, as a complete clause might: tu hãptup ha 'and day and'. In the other case, the time phrase occurs within a clause as in: tu 'ãmnĩy hãg- nũn ha 'and night at I come and'. We wondered if the time phrase not tied directly to a specific clause might be relevant for the entire paragraph.

The fourth problem was the apparent redundancy of some of the spatial expressions. For example: hag-mũ' nũn tu nũktu xupep tug-mũ' õnte k- pip 'and-we come and here-to arrive and-we there first person-to be (We came and arrived and were there)'. The final clause 'and we were there' seems redundant.

At this point a paragraph was hypothesized to solve these problems. The hypothesis includes a spatial setting in three parts: a home area, places-in-passing, and the area of travel between these. We named these three areas nuclear, marginal, and transitional respectively. The nuclear area is marked by the use of locational verbs such as pip 'to be' ('estar'). Motion is directional toward the nuclear area (nũn 'come') or away from it (mõg 'go'). The morpheme tu' 'at/and' occurs with the nuclear area; the morpheme ha' 'at/and' occurs with the marginal area: the morpheme ta 'and' indicated transition from the nuclear area, or from the basic temporal setting to the speficit time segment of the next clause.

The hypothesis further includes two kinds of temporal setting: the time phrase that stands alone is the time setting for all clauses in the paragraph. Time phrases occurring within a clause signify the time of that one clause only.

A paragraph of Maxacali text is helpful now:

(Tu[1]	hãptup[2]	(ha)[3]	(ta)[4]	g–mũ'[5]	pip[6]	mĩkax[7]	kakak[8]	tu'[9]
and	day	and	from setting	we	to be (estar)	rock	foot	at

(tu)[10]	(ta)[11]	g–mũ'[12]	mõg[13]	(tu)[14]	(mõktu)[15]	kõnãgkox[16]	ha[17]
and	from setting	we	go	and	to marginal area	river	at

g–mũ'[18]	mõg[19]	(nũy)[20]	mã'ãy[21]	xak[22]	('ĩhã)[23]	Yõãm[24]	te[25]	p–tex[26]
we	go	purpose	crocodile	hunt	simultaneous	John	subject	kill

Yõãm[27]	te[28]	mã'ãy[29]	p–tex[30]	(ha)[31]	g–mũ'[32]	nũn[33]	(tu)[34]	(nũktu)[35]
John	subject	crocodile	kill	and	we	come	and	to setting

'ãmãxak[36]	hã[37]	g–mũ'[38]	xupep[39]	(tu)[40–41]	mãhã'[42]	(tu)[43]	mũ[44] mõ[45]k[44]yõn[45].
evening	at	we	arrive	and it	eat	and	we sleep 1st pers. sleep

'on the (next) day we were living at the foot of the rock. We went away to the river to hunt crocodile. John killed, John killed a crocodile. We returned, and upon arrival ate it (crocodile) and slept.'

The conjunctions are in parentheses. Clauses or phrases are between the conjunctions.

The following are the three areas of the spatial setting. The nuclear area is mĩkax[7] kakak[8] tu'[9] 'rock foot-of at' ('at the foot of the rock'. Note that this expression is in the same clause with the verb pip[6] 'to be', and that it is marked by the morpheme tu' 'at'. This is the place that the main actor considers home on that particular day.

The marginal area is kõnãgkox[16] ha'[17] 'river at' ('to the river'). Note that this expression is in the same clause with the action verb mõg[19] 'go', and that it is marked by the morpheme ha' 'at'. It is a place that the actor is merely visiting that day. The travel takes place in the transitional area, between the nuclear and marginal areas of the text, as can be seen in the following excerpts from the text: (ta)[11] g-mu'[12] mõg[13] (tu)[14] (mõktu)[15] 'from-setting we go and to-marginal area'; and g-mũ'[32] nũn[33] (tu)[34] (nũktu)[35] 'we come and to-setting'.

The phrase that expresses the time of the whole paragraph is hãptup[2] 'day'. The other time phrase, within a clause, gives the time of that clause only: 'ãmãxak[36] hã[37] g-mu'[38] xupep[39] 'evening at we arrive'.

We are now ready to review the solutions to the four problems, with examples from the text.

The problem of 'come' and 'go' was solved. 'Come' means motion

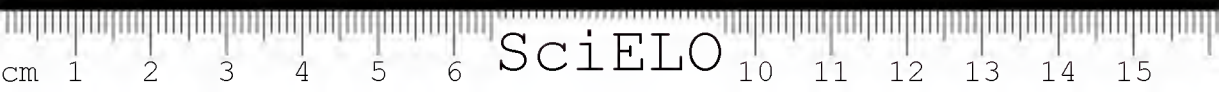
toward the nuclear area, and 'go' means motion away from the nuclear area. The marginal area does not determine which word to use. Motion near the marginal areas is significant only in terms of the nuclear area; i.e., one 'comes' to a marginal area only if he is on the way to the nuclear area, and 'goes' to a marginal area only if, in the process, he is going away from the nuclear area. In the text, for example, mõg[13] 'go' refers to going from the nuclear area mĩkax[7] kakak[8] tu[9] even though the actor is approaching the marginal area kõnãgkox[16] ha [17].

The problem about motion expressed in conjunctions was solved. The clue lies in the relationship of the conjunctions to the three spatial areas. Ta occurs following nuclear area and temporal setting, and means 'from the setting'. In terms of location it indicates that the actor has left the nuclear area and has set out to travel. In terms of time it means leaving the temporal setting of the paragraph and moving into the time segment of the next clause. In the text ta[11] refers to leaving the nuclear area, mĩkax[7] kakak[8] tu[9] 'rock foot-of at', whereas ta[4] refers to leaving the temporal setting hãptup[2] 'day' and entering into the time segment of the following clause: g-mũ'[5] pip[6] mĩkax[7] kakak[8] tu'[9] 'we to-be rock foot-of at'. It can also be seen that the conjunction mõktu like the verb mõg indicates motion from the nuclear area, and that the conjunction nũktu like the verb nũn indicates motion toward the nuclear area.

The problem of time phrases was solved. The isolated time phrase (tu)[1] hãptup[2] (ha)[3] 'and day and' is the length of time in which all actions of the paragraph take place. Then each consecutive clause takes place in either consecutive time segments or simultaneously but never does the second of two adjacent clauses take place before the first. Maxakali expresses no "flash-backs". Conjunctions signal whether the two clauses they join occur simultaneously or consecutively. For example (tu)[10] indicates consecutive time as in: g-mũ'[5] pip[6] mĩkax[7] kakak[8] tu'[9] (tu)[10] (ta)[11] gmũ'[12] mõg[13] 'we to-be rock foot-of at and from-setting we go'. ('ĩhã)[23] indicates simultaneous action as in: mã'ãy[21] xak[22] ('ĩhã)[23] Yõãm[24] te[25] p-tex[26] 'crocodile hunt and John subject kill'. A time word within a clause indicates the time of that clause only (and is included within the total time of the setting): e.g., 'ãmãxak[36] 'evening' in 'ãmãxak[36] hã[37] g-mũ[38] xupep[39] 'evening at we arrive', which means 'we arrive at evening of the same day'.

The time and space settings are interrelated. Each narrative para-

graph contains either one spatial or one temporal setting or both of these. The temporal setting occurs at the very beginning of the paragraph. The nuclear area of the spatial setting occurs anywhere in the first half of the paragraph. If both settings occur, the temporal setting preceeds the nuclear area. If either setting does not occur, it is understood to be the same as the preceeding paragraph.

Atas do Simpósio sôbre a Biota Amazônica
Vol. 2 (Antropologia): 201-206 — 1967

ESTUDOS DE BIOLOGIA HUMANA NA AMAZÔNIA — RETROSPECTO E PERSPECTIVA*

FRANCISCO M. SALZANO
Secção de Genética, Instituto de Ciências Naturais, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Pôrto Alegre

O primeiro estudo sôbre a incidência de um polimorfismo genético em populações da Amazônia (aqui considerada como a região que inclue todo o Estado do Acre, do Amazonas e do Pará, dos Territórios de Rondônia, Roraima e Amapá e parte do Maranhão, Mato Grosso e Goiás) foi possìvelmente o de J. ABEN-ATHAR, em 1927. Naquele ano o referido pesquisador estudou uma amostra de 274 indivíduos da população de Belém quanto ao grupo sangüíneo ABO. Posteriormente, na segunda metade da década de 40, E. M. DA SILVA desenvolveu diversas investigações em grupos do Amapá e Maranhão, infelizmente interrompidas por sua morte prematura. Em época mais recente deve-se salientar os esforços de P. C. JUNQUEIRA e colaboradores (a partir de 1952) e de L. MONTENEGRO (a partir de 1958) para investigar a variabilidade genética presente nestas populações.

Através do trabalho dêsses diferentes pesquisadores, bem como de outros, foi possível obter-se informações sôbre a distribuição de dezesseis sistemas genéticos nas populações da região. A tabela 1 mostra os dados que existem até agora. O sistema mais bem estudado é o grupo sangüíneo ABO, que já foi investigado em 5.281 indivíduos pertencentes a grupos dos Estados de Amazonas, Pará, Maranhão, Mato Grosso e Goiás. O número de indivíduos estudados em outros sistemas é bem menor. Em relação à siclemia e sistema Rh (1 sôro) êste número ultrapassa a 3.000; em cinco outros, distribue-se entre 300 e 600; e em relação a oito sistemas o número de indivíduos investigados é menor do que

---

* Comunicação apresentada ao Simpósio sôbre a Biota Amazônica, realizado em Belém do Pará em junho de 1966. As pesquisas do autor neste assunto foram subvencionadas em parte pelo Conselho Nacional de Pesquisas, Fundação Rockefeller e PHS research grant 08238 do Serviço de Saúde Pública dos EE. UU.

TABELA 1

Polimorfismos genéticos em populações da Amazônia. Número de indivíduos estudados por sistema

1.	Sistema ABO	5.281
2.	Siclemia	3.252
3.	Sistema Rh (1 sôro)	3.212
4.	Sistema MN	558
5.	Sistema Duffy	310
6.	Sistema Diego	308
7.	PTC	304
8.	Daltonismo	302

Em relação a oito outros sistemas o número de indivíduos estudados é menor do que 250.

População total da área: 5.367.317.

Percentagem estudada quanto ao sistema ABO: 0,1%.

Para referências vide SALZANO (1965).

TABELA 2

Resultados no sistema ABO

CARACTERIZAÇÃO DA AMOSTRA	N.º estudado	N.º de amostras	RESULTADOS Gens (%)		
			I°	IA	IB
1. Geral	2.643	3	71-78	17-18	4-11
2. Indios	1.359	4	95-100	0-2	0-3
3. Mestiços B/I/N	559	3	77-81	14-20	4-5
4. Negros	198	1	72	13	14
5. Brancos	196	1	61	27	12
6. Mestiços B/I	180	2	82-85	13-15	2-3
7. Mulatos	146	1	69	20	11
TOTAL	5.281	15	61-100	0-20	0-12

Referências em SALZANO (1965).

250. Como a população total da área era de 5.367.317 em 1960, mesmo em relação ao sistema ABO o número estudado alcança a apenas 0,1%.

A tabela 2 fornece informações adicionais quanto aos resultados obtidos no sistema ABO. Metade dos indivíduos testados não foram classificados quanto ao grupo racial a que pertencem, limitando de maneira considerável o valor dos resultados assim obtidos. Os grupos indígenas foram relativamente melhor estudados do que os outros segmentos étnicos. Pràticamente todos aqueles investigados apresentam quase que exclusivamente indivíduos do grupo O. A presença de outros gens dêste sistema, nestas populações, parece ser sempre indicativa de miscigenação com populações brancas e negras. Os estudos em outros agrupamentos étnicos são ainda muito reduzidos e não permitem qualquer generalização.

A tabela 3 apresenta dados relativos à freqüência de siclemia e de gens relacionados com o grupo sangüíneo Rh. A presença de cêrca de 4% de indivíduos siclêmicos em amostras das populações de Manaus e Codajás (MONTENEGRO, 1959 e 1961) é até certo ponto surpreendente se considerarmos a alegação geralmente feita de uma contribuição relativamente limitada de indivíduos negróides a estas populações, e deve ser confirmada em amostras ètnicamente bem delimitadas. Em populações sulinas, freqüências de siclêmicos desta ordem de magnitude sòmente foram obtidas em grupos tìpicamente ne-

gróides (vide, por exemplo, TONDO & SALZANO, 1962).

Quanto aos resultados no sistema Rh, êles estão mais ou menos de acôrdo com o que poderia se esperar considerando-se a história racial destas populações.

Outro resultado surpreendente, obtido por MONTENEGRO (1964), refere-se à distribuição de gens relacionados com a sensibilidade ao PTC em índios Tucanos do Amazonas. Entre 55 homens encontrou êle 7 insensíveis (13%), mas apenas uma mulher entre 73 pôde ser classificada nesta categoria (1%). A diferença é estatìsticamente muito significativa. Como diferenças sexuais dessa ordem de magnitude não foram encontradas em outras populações, tais estudos devem ser repetidos, nestes e outros membros desta tribo, para verificar se são ou não confirmados. Esta característica não é particularmente favorável para pesquisas em populações primitivas, pois requer interpretação quanto a reações gustativas, com todos os problemas (inclusive linguísticos) daí inerentes.

É evidente que apesar dos esforços dêstes pioneiros os dados até agora obtidos em populações da Amazônia, ainda escassos, levantam mais problemas do que os solucionam. Além do mais, com algumas exceções, não têm sido êles

TABELA 3

Resultados quanto à siclemia e sistema Rh

CARACTERIZAÇÃO DA AMOSTRA	N.º estudado	N.º de amostras	Siclêmicos (%)
1. Geral	2.314	2	4
2. Mestiços B/I	90	1	—
3. Índics	848	4	—
CARACTERIZAÇÃO DA AMOSTRA	**N.º estudado**	**N.º de amostras**	**Rh(—) (%)**
1. Geral	2.231	2	7-10
2. Mestiços B/I/N	508	3	3-10
3. Índios	362	2	—
4 Mestiços B/I	111	1	6

Referências em SALZANO (1965).

obtidos de acôrdo com planos sistemáticos prèviamente estabelecidos.

Venho desenvolvendo há vários anos pesquisas genéticas e demográficas em índios brasileiros, em colaboração com diversos centros de investigação, nacionais e estrangeiros. À partir de 1962 estas pesquisas foram estendidas para a análise de uma série de dados relacionados com a estrutura social dêsses grupos, bem como sôbre aspectos médicos dos mesmos. O objetivo final é, através de um trabalho de equipe eminentemente inter-disciplinar, obter informações importantes sôbre os fatôres que afetam a evolução dessas populações.

A primeira tribo estudada dentro dêste objetivo mais amplo foi a dos Xavantes, localizada no Estado de Mato Grosso. Distribuem-

-se êles atualmente em sete populações, três das quais foram investigadas em detalhe. O aspecto saudável apresentado por indivíduos dêstes grupos contrasta de maneira flagrante com a aparente falta de pessoas idosas entre êles. Como tais populações parecem ter alcançado um certo equilíbrio biológico com o ambiente pouco favorável em que vivem, é importante que se estabeleça como foi alcançado êste equilíbrio e quais os fatôres, genéticos e ambientais, que influem no mesmo. Sòmente para exemplificar sôbre um aspecto desta questão, são apresentados na tabela 4 dados sôbre os padrões de anticorpos quanto a uma série de micro-organismos patogênicos, obtidos em indivíduos de uma das aldeias. Há uma incidência alta de anticorpos para a maioria dos micro-organismos testados. As exceções relacionam-se com os agentes causadores da sífilis e da gripe. Neste último caso, também, as pessoas com anticorpos estavam tôdas reunidas dentro de um grupo etário limitado (10 a 22 anos). Os dados em geral indicam uma população hiper-imune.

A ligação dêstes dados epidemiológicos com outros, especialmente os genéticos, poderão esclarecer problemas importantes da biologia destas populações.

TABELA 4

Padrões de anticorpos em uma população de índios Xavantes

TIPO DE ANTICORPO	Presença (%)	Efeito da idade	N.º estudado
Treponema	zero	Não	63
Coqueluche	68	Sim	62
Salmonella			
A	44	Não	63
B	59	Não	63
C_2	86	Não	63
D	64	Não	63
Poliomielite			
I	100	Não	60
II	98	Não	60
III	93	Não	60
Sarampo	84	Não	37
Gripe			
A_2	zero	Não	38
B	13	Sim	63

Dados de NEEL, SALZANO, JUNQUEIRA, KEITER & MAYBURY-LEWIS (1964).

Outra linha de investigação que nos interessa é o da elucidação da estrutura genética dêstes grupos. Entre os Xavantes o que se observa é um quadro de reconstituições contínuas e constantes das populações através de acréscimos e separações de subgrupos, em tal grau que apesar de que em um momento dado possa haver muitas restrições sôbre a escolha do futuro cônjuge, em um período de diversas gerações deverá haver tanta troca entre êstes grupos que tôda a tribo e não a população local é que deve ser considerada como a unidade de cruzamento. Êste quadro da evolução e da dinâmica tribal parece apresentar certas características que não são encontradas

em modelos de população prévios (tais como o modêlo de isolamento pela distância ou o modêlo "ilha"). SALZANO & NEEL (1966) propuzeram que êle seja denominado de modêlo de "fissão-fusão".

Estudos iniciados no ano passado em outra tribo, situada em um estágio cultural semelhante — os Caiapós do sul do Pará e norte do Mato Grosso — estão fornecendo resultados bàsicamente equivalentes. Estas investigações têm importância em problemas de evolução humana porque ainda não se sabe qual o tamanho médio dos grupos que originaram o homem moderno, um dado essencial para caracterizar a estrutura genética e as pressões seletivas que moldaram estas populações.

No que se refere a populações alienígenas, foram também estabelecidos planos entre o grupo da Genética da Universidade Federal do Rio Grande do Sul e M. AYRES, da Universidade Federal do Pará, para o estudo de diversos parâmetros genéticos da população de Belém.

É possível que dentro em breve, portanto, estas investigações e as que L. MONTENEGRO continua a realizar em Manaus, forneçam material importante para uma melhor compreensão da dinâmica gênica em populações da Amazônia.

Enquanto isto ocorria no campo da Genética, pesquisas independentes vinham sendo realizadas quanto a outro aspecto importante da vida na região. Fundava-se em 1952 o Laboratório de Virus da Fundação Rockefeller, que atualmente funciona como parte do Instituto Evandro Chagas e conta com a cooperação da Fundação Serviço Especial de Saúde Pública e do Departamento de Microbiologia da Universidade do Brasil. Éste laboratório constitue-se em um dos mais importantes do mundo na especialidade, tendo descrito mais de 60 novos virus nestes últimos anos. Possìvelmente muitos levantamentos epidemiológicos foram realizados por membros desta instituição em populações da Amazônia neste período, e muitos sem dúvida se seguirão. Caso êstes possam ser estendidos para incluir a investigação de polimorfismos genéticos, importantes avanços poderiam ser feitos na compreensão de parâmetros biológicos dêstes grupos. Atualmente, com uma simples amostra de sangue pode-se estudar mais de duas dezenas de sistemas genéticos. Parte do sangue coletado para pesquisas de anticorpos, portanto, poderia ser reservada para estudos genéticos, com grande economia de dinheiro e vantagens mútuas.

Ainda em campo diferente, o V Congresso Indigenista Interamericano, realizado em Quito, Equador, em 1964, reconheceu o problema continental da persistência, na nossa época, de populações indígenas que vivem em estágio cultural muito pouco desenvolvido. Há necessidade de investigar "sôbre os fatôres que intervém no isolamento e marginalização de alguns grupos frente ao progresso e aos fatôres que poderiam proporcionar a sua participação dinâmica na vida nacional". Para tratar do problema foi concebida, como fase inicial, a fundação de uma Comissão Amazônica", que seria um organismo central e coordenador da planificação regional na bacia amazônica e na qual se daria atenção preferencial à solução dos diversos problemas das populações silvícolas".

O presente simpósio, de natureza eminentemente inter-dsciplinar, virá proporcionar a oportunidade de encontro de especialistas de diferentes disciplinas. Seria importante que fôsse considerada no mesmo a coordenação dos diferentes estudos que podem esclarecer problemas da biota amazônica. Em relação a êste ponto, devem ser mencionados os trabalhos de organização do Programa Biológico Internacional, pelo Conselho Internacional de Uniões Científicas, e que já conta com o apoio oficial de trinta e oito países. Se no presente simpósio puder ser organizada a Comissão Brasileira do Programa, daríamos um grande passo no caminho da coordenação dos estudos de Biologia na Amazônia, indispensáveis para uma visão verdadeiramente global de aspectos importantes da evolução nos trópicos.

BIBLIOGRAFIA

MONTENEGRO, L., 1959, Índice siclêmico em uma comunidade do interior do Amazonas. *O Hospital*, 55: 273-278.

MONTENEGRO, L., 1961, Freqüência da anemia falciforme em Manaus. *Semana Médica*, 3 (125): 1-2.

MONTENEGRO, L., 1964, P. T. C. tasting among Tucano Indians. *Ann. Human Genet.*, 28: 185-187.

NEEL, J. V., SALZANO, F. M., JUNQUEIRA, P. C., KEITER, F. & MAYBURY-LEWIS, D., 1964, Studies on the Xavante Indians of the Brazilian Mato Grosso. *Amer. J. Human Genet.*, 16: 52-140.

SALZANO, F. M., 1965, Genética de populações humanas brasileiras. *Em: Homenaje a Juan Comas en su 65 aniversário*, Vol. 2, Editorial Libros de México, México, D. F.

SALZANO, F. M. & NEEL, J. V., 1966, Fertility patterns and genetic structure of Xavante Indian populations. Abstracts, IIIrd International Congress of Human Genetics (no prelo).

TONDO, C. V. & SALZANO, C. V., 1962, Abnormal hemoglobins in a Brazilian Negro population. *Amer. J. Human Genet.*, 14: 401-409.

Atas do Simpósio sôbre a Biota Amazônica
Vol. 2 (Antropologia): 207-224 — 1967

RESULTADOS PRELIMINARES DE UMA PROSPECÇÃO ARQUEOLÓGICA NA REGIÃO DOS RIOS GOIAPI E CAMARÁ (ILHA DE MARAJÓ)

MÁRIO F. SIMÕES *
Museu Paraense "Emílio Goeldi", Belém, Pará

(Com 10 figuras no texto)

Desde o século XVIII, quando se descobriram fortuitamente os primeiros vasos de cerâmica nos grandes aterros ou tesos artificais — cemitérios pertencentes à antigas culturas oleiras de Marajó —, passou esta ilha a polarizar a atenção de cientistas e viajantes. Entre muitos que a visitaram e escavaram seus aterros, destacamos Couto de Magalhães, Ferreira Penna, Derby, Hartt, Ladislau Netto, Steere, Farabee, Nimuendaju, Heloisa Tôrres e Mordini.

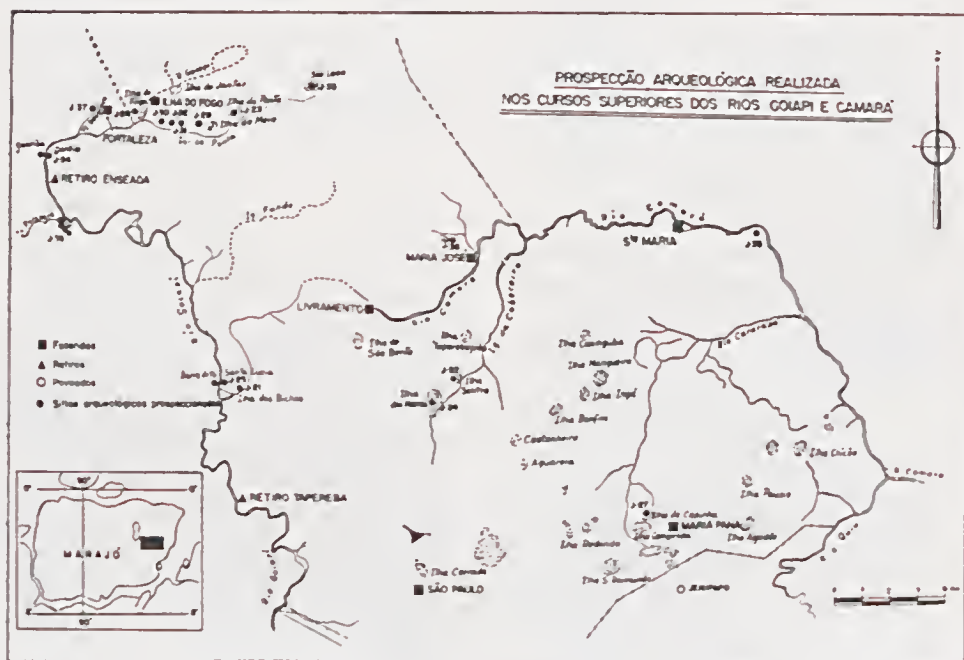
Entretanto, apesar da contribuição prestada por todos êsses cientistas, sòmente após a pesquisa de EVANS & MEGGERS, em 1948-49, na foz do Amazonas, foi possível o estabelecimento de uma seqüência do desenvolvimento cultural da região que, além da ilha de Marajó, inclui ainda as ilhas Mexiana, Caviana e Território do Amapá (EVANS & MEGGERS, 1950: fig. 2).

Para a ilha de Marajó — de onde só eram conhecidos os grandes aterros e a cerâmica dêstes escavada —, os citados pesquisadores, pela classificação, estratigrafia e seriação de farto material arqueológico proveniente de cêrca de 48 aterros prospeccionados (sítios J-1 a J-20)[1] nas regiões central e

* Bolsista do Conselho Nacional de Pesquisas.

[1] No total estão incluídos os sítios J-17 a J-20, localizados e prospeccionados por Peter Hilbert, quando pesquisador do Museu Goeldi (MEGGERS & EVANS, 1957: 179, 203 e 226). Tendo participado, como representante do Museu Goeldi, das pesquisas arqueológicas realizadas pelos Evans na região central de Marajó (1949), Hilbert no ano seguinte localizava e prospeccionava 17 novos aterros das cabeceiras do igarapé Camutins, à montante do último atêrro do sítio J-15 dos Evans (HILBERT, 1952: 2-20; MEGGERS & EVANS, 1957: 229-301). Outrossim, procedeu escavações (1951) nos aterros Caratatéua, Pacoval dos Mello, Têso dos China e Têso do Severino, todos a leste do lago Arari (MEGGERS & EVANS, 1957: 301, 316 e 319-322).

norte-central da ilha, estabeleceram uma seqüência arqueológica formada por cinco fases correspondentes a cinco culturas distintas e não relacionadas que, sucessivamente, haviam emigrado e ocupado a ilha até a época da conquista portuguêsa. Com exceção da fase Marajoara, mais avançada social e tecnològicamente, as demais — Ananatuba, Mangueiras, Formiga e Aruã — pertenciam a culturas mais simples, bastante assemelhadas às tribos contemporâneas da Floresta Tropical (MEGGERS, 1955: 820). Determinaram ainda para cada fase ou cultura suas respectivas dimensões no espaço-tempo, ressalvando contudo, por falta de informações de outras partes da ilha, sua validade apenas para as regiões referidas (MEGGERS & EVANS, 1957: 404). Como tal, pela localização dos diversos sítios delimitaram as áreas de distribuição das diferentes fases e, pela dificuldade de obtenção de amostras de carvão não-contaminado para datação por C-14, calcularam uma cronologia baseada na duração dos

Fig. 1 — *Região dos rios Goiapi e Camará com a localização dos sítios prospeccionados.*

sítios-habitações. (Ibidem: 253-54 e 421) [2].

Como êsses mesmos autores registram, considerando que suas pesquisas se restringiram às regiões central e norte-central da ilha, outras careciam de estudos, como a de sudeste, leste e nordeste do lago Arari, no tocante às três primeiras fases — Ananatuba, Mangueiras e Formiga. Quanto à fase Marajoara, não obstante o número de sítios já conhecidos, principalmente a leste do lago onde maior é a concentração dos aterros, uma outra faixa — a de sudeste —, era pràticamente desconhecida do ponto-de-vista arqueológico (FIGUEIREDO & SIMÕES, 1963: 465). Dali sòmente tínhamos informação das escavações realizadas por Steere no *atêrro dos Bichos*, em 1871 (STEERE, 1927: 22-23).

Essa faixa, em sua maior parte compreendida entre os rios Arari e Camará, apresenta as mesmas paisagens da região central e, com exceção de alguns povoados e vilas, como Camará, Umarizal, Retiro Grande (rio Camará), Urubu e Mutum (rio Goiapi), ou ainda a pequena cidade de Cachoeira do Arari, é ocupada ùnicamente por fazendas de criação de gado vacum e bubalino [3].

Por feliz coincidência, cêrca de 90 anos após STEERE ter escavado o *atêrro dos Bichos*, obtivemos não só permissão como ampla colaboração da firma Cardoso & Irmãos, proprietária de extenso latifúndio localizado entre os rios Goiapi e Camará, para ali proceder escavações e coleta de material, graças a um de seus sócios — Dr. José Carlos Cardoso — nosso amigo e entusiasta de arqueologia.

---

[2] A fase Ananatuba teria chegado à costa norte de Marajó *circa* 700 AD, sendo considerada a mais antiga cultura ceramista da ilha. Ocupou uma faixa aproximadamente triangular entre a costa ao norte, a floresta a oeste, e o lago Arari a leste. A fase Mangueiras, contemporânea da fase Ananatuba a partir da metade da duração desta, estendeu-se também numa faixa triangular para noroeste e sudoeste do lago Arari, prolongando-se até a ilha Caviana. Formiga surgiu no final da anterior e foi a de menor duração, distribuindo-se numa elipse alongada entre o lago Arari e a costa norte, próximo a atual cidade de Chaves. A fase Marajoara, dominando maior parte da ilha, sobrepôs-se à fase Formiga e distribuiu-se em ampla faixa circular em tôrno do lago Arari, num raio aproximado de 50 km. Finalmente, após o declínio da fase Marajoara é a ilha invadida pela fase Aruã que, em Marajó, se restringiu mais ao litoral norte-oriental onde sobreviveu até os tempos históricos (MEGGERS & EVANS, 1957: 422-23 e fig. 145).

[3] A razão pela qual se vem mantendo essa área pràticamente indevassada à arqueologia fundamenta-se na natural aversão dos fazendeiros por tudo que se relacione com escavações, mormente nos grandes aterros, para êles importantes para abrigo do gado nas estações chuvosas e moradia de seus assalariados. Outros, ainda, por ignorância ou desconfiança. É o caso, por exemplo, do proprietário das terras à margem direita do rio Goiapi, o qual, absolutamente, permite quaisquer escavações em seus aterros, não obstante a existência de legislação específica.

Fig 2 — *Cabeceiras do rio Goiapi;* fig. 3 — *prospecção do sítio J-30, Atêrro do Meio, próximo às cabeceiras do rio Goiapi.*

A REGIÃO GOIAPI-CAMARA

A área em pesquisa, pertencente à firma acima, mede aproximadamente 450 km² e tem por limites naturais: ao norte e oeste, o rio Goiapi, afluente da margem esquerda do rio Arari; a leste e nordeste, o rio Camará; e ao sul, o rio Quió, afluente da direita do Camará. Predominam os campos com suas *baixas e lombadas de tesos* onde se destacam, vez por outra, manchas de matas denominadas *ilhas*. Para os lados do Camará-Quió surgem os *cobertos*, trechos de vegetação arbustiva descontínua, domínio da lixeira (*Curatella americana*), muruci (*Byrsonima* sp.), pau-d'arco (*Tecoma* sp.) e caju-do-campo (*Anacardium* sp.). A mata ciliar, embora prejudicada

pelas constantes queimadas e derrubadas, acompanha intermitentemente os cursos dos rios principais.

O rio Goiapi, com suas cabeceiras formadas pelos igarapés do Fogo e da Ponta, apresenta-se parcialmente entulhado por *mondongos* inclusive sua foz no rio Arari. Tal a quantidade de *mururés* (*Eichhornia* sp.) e aningas (*Montrichardia* sp.) que sua navegação sòmente é praticável por ubás e mon-

Fig. 4 — *Início da escavação na parte superior do atêrro Gentio (sítio J-34: Enseada)*; fig. 5 — *fase final da escavação quando alcançado o nível 150.*

Fig. 6 — *Prospecção do sítio J-36: Frei Luis. Enquanto os trabalhadores aprofundam os cortes estratigráficos, dois outros peneiram o material retirado do nivel anterior.*

tarias [4]. O Camará, ao contrário, sujeito às influências das marés da baía de Marajó, é navegável na maior parte de seu curso por barcos de pequena tonelagem. As duas bacias se comunicam — exceto no rigor dos *verões* — por furos ou canais, como o que liga as cabeceiras do Camará ao igarapé dos Bichos, no rio Goiapi (fig. 1).

A pecuária é a economia dominante da região, com os rebanhos distribuídos por inúmeras fazendas e retiros. Estradas carroçáveis permitem a rápida comunicação entre as fazendas nas estações sêcas, enquanto dois campos-de-pouso situam-nas a cêrca de 20 minutos de vôo de Belém. Possui ainda estação de fonia em contato diário com esta cidade.

A PESQUISA REALIZADA

Com as facilidades postas a nossa disposição pela firma em questão, tais como estada e transporte no campo, programamos para a região de Goiapi-Camará um plano de pesquisas arqueológicas a longo prazo, aproveitando anualmente os períodos de *verão* pelas condi-

[4] Com o sistema de represamento de rios e igarapés para armazenamento de água para o gado durante os *verões*, sérias modificações vem ocorrendo no sistema fluvial da região. Acreditamos que, entre outros fatôres, seja essa prática a responsável pelo estado atual de assoreamento do rio Goiapi, tal o número de represas e rampas em seu curso superior.

ções mais favoráveis de acesso, comunicação e trabalho de campo.

Como a fase Marajoara distribuíra-se pela metade oriental da ilha "within a circle roughly 100 km in diameter, with the center at Lago Arari" (MEGGERS & EVANS, 1957: 259), nosso plano original tinha por objetivo a localização e prospecção dos sítios dessa fase para fins de mapeamento, cadastro e, principalmente, para estabelecer correlações tipológicas e cronológicas com os de outros setores, notadamente de leste e sudoeste. Todavia, resultados mais recentes, como a localização de sítios de fases anteriores (1965), determinaram sua ampliação, ou seja, a incluir também no projeto estas fases.

Fig. 7 — *Vaso e bancos de cerâmica encontrados no sítio J-36, nível 70. Dêsse mesmo nível foi coletado carvão e fragmentos de ossos.*

Como a seqüência regional já era conhecida, seria necessário apenas efetuarmos rápidas prospecções de reconhecimento ("spot surveys"), isto é, a localização extensiva dos sítios e a respectiva coleta de material de superfície para identificação e seriação posteriores. Entretanto, pelo desconhecimento arqueológico da área em prospecção e necessidade de dados relevantes, como amostras de carvão para datação por C-14, padrões de sepultamento e outros — sòmente obtidos através de escavações —, preferimos proceder em todos os sítios cortes-estratigráficos para extrair dêstes o maior número possível de informações [3].

Os cortes-estratigráficos foram feitos em locais prèviamente verificados por corte-experimentais (test pits), variando de dimensões (1 X 1 ou 1,5 X 1,5 m) e escavados em níveis arbitrários de 10 a 25 cm, conforme a densidade do depósito

(3) Sôbre a aplicação e vantagens dêste tipo de prospecção, designada como "surveys type IV", cf. RUPPÉ, 1966: 314-15.

sítios J-23 e J-24 (FIGUEIREDO & de refugo. Nos sítios compostos por diversos aterros, como o J-34 (Enseada), efetuamos em cada atêrro apenas um corte-estratigráfico. Nos grandes aterros, geralmente sítios-cemitérios da fase Marajoara, como J-21 (Ilha dos Bichos), J-23 (Ilha da Ponta) e J-28 (Ilha do Fogo), realizamos dois ou mais cortes-estratigráficos em cada um. Noutros, como J-35 (Parapará) com 4 aterros, pelas condições impraticáveis de acesso a alguns dêstes e proibição de escavar, limitamo-nos à coleta de superfície.

A prospecção arqueológica da região do Goiapi-Camará comportou até o momento atual quatro estadas de campo (1962-65), efetuadas nos meses de setembro-novembro, tendo em vista as condições climáticas locais atrás referidas: 1962, reconhecimento local da área e prospecção dos sítios J-21 e J-22 (FIGUEIREDO & SIMÕES) [6]; 1963, CARDOSO); 1964, J-25 e dois novos cortes-estratigráficos no J-21 (CORRÊA, FIGUEIREDO & SIMÕES); 1965, J-26 no médio rio Camará (CARDOSO) e, finalmente, em outubro dêsse mesmo ano, a localização e prospecção de 12 aterros (sítios J-27 a J-36), além de nôvo corte-estratigráfico no J-23 e coleta de material de superfície do sítio Fortaleza — atêrro 7, de Farabee (SIMÕES).

Os resultados preliminares aqui apresentados estão baseados na clasificação e seriação de 32.659 fragmentos de cerâmica dos cortes estratigráficos e coleções de superfície de 14 dos 17 sítios prospeccionados, representando cêrca de 80% de todo material coletado (Tab. 1). A análise e classificação

[6] Dos resultados dessa excursão apresentamos uma comunicação à VI.ª Reunião Brasileira de Antropologia, em 1963 (FIGUEIREDO & SIMÕES, 1963).

TABELA 1

Relação do número de fragmentos por sítio prospeccionado

SÍTIOS	Número de fragmentos
J-21: Ilha dos Bichos (cortes A, B e C)	7.521
J-22: Salitre (cortes A e B)	512
J-23: Ilha da Ponta	473
J-24: Ilha dos Marcos	80
J-25: Santa Luzia	131
J-26: Castanheira (cortes A e B)	10.328
J-28: Ilha do Fogo (cortes A e B)	7.989
J-29: Atêrro do Meio	561
J-30: Atêrro do Jantar	335
J-31: Atêrro Pelado	971
J-32: Cavalo morto	1.548
J-33: São Leão	1.672
J-35: Parapará (superfície at. 1)	173
J-37: Fortaleza (superfície at. 7)	365
TOTAL DOS FRAGMENTOS	32.659

Os sítios J-27, J-34 e J-36 ainda aguardam classificação.

dêsses fragmentos seguem a tipologia apresentada por MEGGERS & EVANS (1957) para as diversas fases, com exceção de alguns tipos por nós encontrados que aguardam ainda designação.

FASE ANANATUBA

Esta fase se faz representar na região Goiapi-Camará, até o momento, por um único sítio — J-26: Castanheira — localizado no igarapé Castanheira, afluente da margem direita do médio Camará. Incrustado na mata ciliar e circundado pelo leito do igarapé, apresenta-se sob a forma de uma ilhota de formato elítico, medindo 85 m em seu maior comprimento (E-W) e 1,80 m de altura máxima acima do nível do igarapé (mês de julho). Solo arenoso e coberto por mata, inclusive algumas laranjeiras e mangueiras. Fragmentos de cerâmica abundantes à superfície [7].

Dois cortes-estratigráficos realizados em pontos diferentes e alcançando 0,70 m revelaram uma camada extremamente densa de refugo, indicativa de um longo período de ocupação. Os níveis superiores de ambos os cortes, a partir de A-50, forneceram, em mistura com os desta fase, cacos da fase Mangueiras que, por sua baixa freqüência, parecem mais indicar peças de comércio (trade pieces). Êste sítio apresentou um total, inclusive coleção de superfície, de 10.328 fragmentos, dos quais 9.016 pertencem à Fase Ananatuba e 1.312 à Mangueiras.

A seriação dos diferentes níveis por freqüência relativa dos tipos cerâmicos apresentou uma seqüência estratigráfica de ambos os cortes com "trends" normais, em que *Ananatuba simples* declina em popularidade de 67,0% do total de fragmentos do primeiro nível inferior para 26,4% no último nível superior. Concomitantemente, *Sororoco simples* aumenta sua popularidade de 27,1% para 73,6%.

Da cerâmica decorada, *Sipó inciso,* tipo decorado diagnóstico desta fase, sua popularidade não chega a alcançar 1% por nível seriado; *Ananatuba pintado* é o tipo decorado de mais popularidade, com o máximo de 11,9% no têrço médio da seqüência; *Carmo escovado,* com pequenas oscilações, varia de 0,8 a 2,5%.

A interdigitação dos níveis dos dois cortes na seqüência seriada apresentada por MEGGERS & EVANS (1957: fig. 56) para os sítios

[7] O material dêste sitio foi a nós entregue para análise e classificação por José Carlos Cardoso, bem como as fichas do catálogo de campo. Os dados referentes ao sítio foram colhidos nessa fonte.

da fase Ananatuba resultou na posição mais tardia dêste sítio em relação aos de oeste e noroeste do lago Arari. O mesmo ocorreu na seriação de todos os sítios por freqüência relativa dos tipos não-decorados — *Ananatuba simples* e *Sororoco simples* (fig. 8), onde êste sítio ocupou a parte superior da seqüência, acima do sítio J-19.

TABELA 2

Freqüência relativa dos tipos Ananatuba simples e Sororoco simples de sítios da Fase Ananatuba

TIPOS DE SÍTIOS	ANANATUBA SIMPLES		SOROROCO SIMPLES		Totais
	Quantidade	Percentagem	Quantidade	Percentagem	
J-26 (superfície)	109	26,4	304	73,6	413
J-26 (B)	1.674	41,9	2.312	58,1	3.986
J-26 (A)	1.779	45,8	2.098	54,2	3.877
J-19 (superfície)	41	56,9	31	43,1	72
J-20 (superfície)	7	58,4	5	41,6	12
J-10	1.516	60,8	976	39,2	2.492
J-8 (superfície)	85	70,8	35	29,2	120
J-7 (A)	835	76,6	254	23,4	1.089
J-7 (B)	2.946	85,1	691	14,9	4.637
J-9	3.948	87,7	555	12,3	4.503

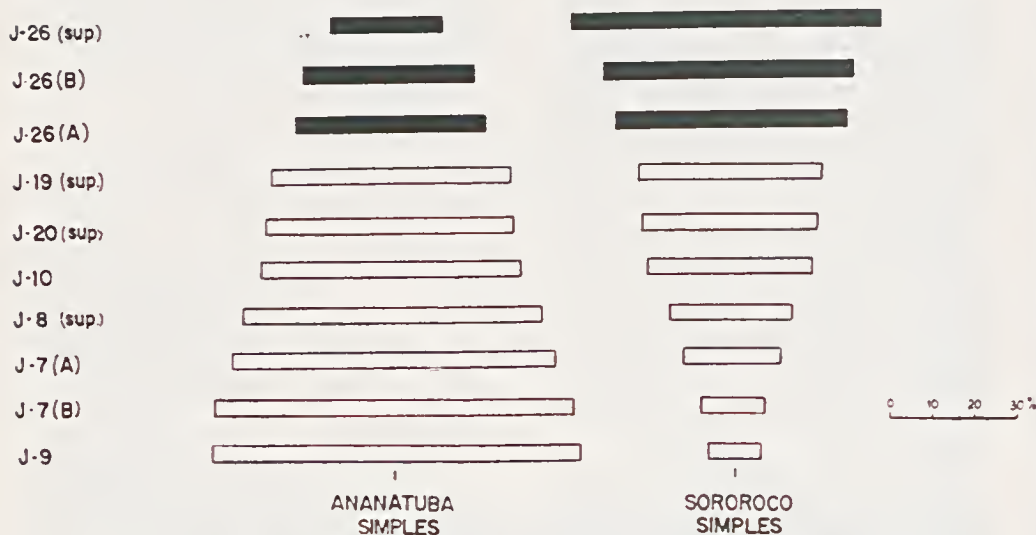



Fig. 8 — *Seriação dos sítios da Fase Ananatuba baseada na freqüência relativa dos tipos* Ananatuba simples *e* Sororoco simples *(cf. Tab. 2).*

FASE MANGUEIRAS

Até o momento é esta fase sòmente representada pelo material intrusivo nos níveis superiores dos cortes-estratigráficos do sítio J-26: Castanheira, num total de 1.312 fragmentos. No corte A sua freqüência por nível, em relação à fase Ananatuba, varia de 5,0% (nível 50) a 13,6% (nível 10) enquanto no corte B é de 17,8% (nível 30) a 7,6% (nível 10). Todos seus tipos cerâmicos se fazem presentes, principalmente os não-decorados — *Mangueiras simples* e *Anjos simples.*

FASE FORMIGA

Aqui representada pelos sítios J-29: Atêrro do Meio, J-30: Atêrro do Jantar, J-31: Atêrro Pelado, J-32: Cavalo Morto e J-33: São Leão. Localizam-se todos em campo aberto, com os quatro primeiros entre os sítios J-28: "Ilha do Fogo" e o J-23: Ilha da Ponta. O último J-33: São Leão está situado mais próximo das cabeceiras do Camará. Êstes sítios compreendem pequenos aterros feitos sôbre lombadas de tesos de formato circular ou elítico, com altura máxima em relação ao campo variando de 0,52 m (J-32) a 0,95 m (J-33). O menor (J-30) mede 47 X 23 m e o maior (J-33) 95 X 46 m.

Pela ausência total de evidências superficiais, a localização dêstes sítios sòmente foi possível pela observação do ligeiro desnível dos mesmos em relação ao campo. Os cortes-experimentais revelaram a presença de fragmentos a partir de 5 cm em média da parte superior. Os cortes-estratigráficos realizados indicaram maior densidade de refugo para os sítios J-32 e J-33 (60 cm), indicando períodos mais demorados de ocupação. Os sítios forneceram 5.087 fragmentos, com a intrusão, nos 2 níveis superiores de J-33: São Leão, de alguns fragmentos da fase Marajoara.

A seriação dos níveis dos sítios por freqüência relativa dos tipos cerâmicos demonstrou "trends" semelhantes às encontradas por MEGGERS & EVANS (1957: fig. 85) para esta fase. Nos tipos simples, *Formiga simples* decresce gradualmente em popularidade de um máximo de 66,0% na parte inferior da seqüência a um mínimo de 19,3% no tôpo; *Embaúba simples,* ao contrário, cresce de 6,7% a 41,4%, respectivamente; *Coroca simples*, embora com pequenas oscilações, tem seu máximo no têrço inferior da seqüência (38,7%) para depois declinar lentamente até o primeiro nível superior .... (24,8%); *Catarina simples* ocorreu sòmente nos dois níveis superiores do sítio J-30, com 0,9 a 1,9%.

Dos tipos decorados a maior popularidade cabe ao *Saúba escovado*, o qual oscila de 7% no têrço infe-

TABELA 3

Freqüência relativa dos tipos Formiga simples e Embauba simples de sítios da Fase Formiga

TIPOS DE SÍTIOS	FORMIGA SIMPLES		EMBAUBA SIMPLES		Totais
	Quantidade	Percentagem	Quantidade	Percentagem	
J-4 (superfície)	101	13,2	666	86,8	767
J-6 (at. III)	192	28,5	480	71,5	672
J-18	117	35,5	212	64,5	329
J-6 (at. I)	1.075	45,7	1.383	56,3	2.458
J-31	266	46,0	312	54,0	578
J-6 (at. II)	863	53,4	750	46,6	1.613
J-29	146	57,0	111	43,0	257
J-33	431	64,0	242	36,0	673
J-32	605	72,8	226	27,2	831
J-30	132	73,3	48	26,7	180

rior da seqüência a 0,1% no tôpo; *Pseudo-sipó inciso* cresce, com ligeira variação, de 1,3% na parte inferior da seqüência para um máximo de 4,9% no têrço superior e depois declina para 0,1% no tôpo da seqüência; *Mucajá corrugado* é o de menor popularidade, com 1,3% nos primeiros níveis inferiores a 0,3% na parte superior. Um outro tipo ainda não designado, com incisões paralelas, é de grande freqüência e presente em todos os níveis seriados, variando em popularidade de 0,9% a 2,8%.

Feita a interdigitação de nossa seriação com a de MEGGERS & EVANS (ibidem) para a fase Formiga, resultou uma seqüência onde nossos sítios ocupam o têrço médio inferior. Outrossim, a seriação de todos os sítios por freqüência relati-

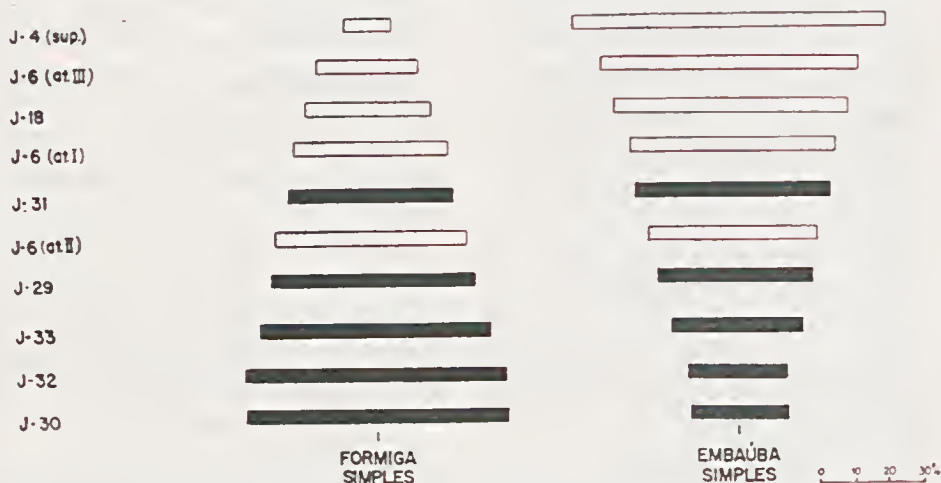



Fig. 9 — *Seriação dos sítios da Fase Formiga baseada na freqüência dos tipos* Formiga simples *e* Embaúba simples *(cf. Tab. 3)*.

va dos tipos *Formiga simples e Embaúba simples* (fig. 9) redundou na posição dos mesmos na parte inferior da seqüência, indicando assim sua maior antiguidade, em relação aos de noroeste e oeste do lago Arari.

FASE MARAJOARA

Esta fase, de maior dispersão geográfica em Marajó, faz-se representar por diversos aterros dos quais já prospeccionamos 12, pertencentes a 10 sítios distribuídos ao longo do Goiapi e formadores do Camará. Com exceção do sítio J-21: Ilha dos Bichos, anteriormente escavado por Steere, os demais foram por nós pela primeira vez prospeccionados. Os sítios J-21: ilha dos Bichos, J-23: ilha da Ponta, J-25: Santa Luzia, J-28: ilha do Fogo, J-34: Enseada e J-35: Parapará localizam-se às margens do Goiapi ou seus afluentes; J-22: Salitre, J-24; ilha dos Marcos, J-27: ilha da Casinha e J-36: Frei Luís às margens dos formadores do rio Camará. Dêstes sítios, J-21, J-23, J-24, J-28, J-34, J-35 e J-36 são aterros-cerimoniais, [8] enquanto os demais aterros-habitações.

Os aterros-cerimoniais apresentam, de maneira geral, formato elítico e a altura máxima varia de 4 m (J-21) a 0,98 (J-36). O maior mede 190 X 70 m (J-23) e o menor 40 X 40 m (J-34: atêrro Gentio).

Os aterros-habitações são menores e menos elevados. O maior mede 140 X 40 (J-22) e o menor 60 X 25 (J-25). A altura varia de 2,50 (J-22) a 1,50 m (J-25).

Os aterros apresentam-se bastante erodidos pelos agentes físicos, cuja ação vem sendo acelerada pelo pisotear do gado, principalmente durante os "invernos". Aterros como J-21: ilha dos Bichos, referido como possuindo em 1871 cêrca de 15 a 25 pés (4,5 a 7,5 m) de altura e coberto de árvores (STEERE, 1927: 22-23), atualmente mal alcança 4 m e, de sua cobertura florística, restam apenas sete árvores dispersas por sua plataforma.

Os cortes-estratigráficos realizados nos aterros-cerimoniais acusaram grande densidade de refugo, como em J-21 onde atinge o nível 3,25. Nos demais o refugo alcançou, em média 1,50 m. Já nos aterros — habitações a maior densidade ocorreu no J-25 (1,25 m). Os cortes-estratigráficos e coleções de superfície dos 10 sítios proporcio-

[8] É comum o emprêgo do têrmo sítio-cemitério e atêrro-cemitério para os sítios e aterros que, embora não contenham evidências de sepultamento, apresentam uma freqüência relativa de tipos cerâmicos decorados superior a 8% de todo material coletado no sítio ou atêrro (MEGGERS & EVANS, 1957: 389). Preferimos utilizar para êstes sítios e aterros a denominação de sítios-cerimoniais ou aterros-cerimoniais, reservando o de sítio ou atêrro-cemitério estritamente para aquêles com evidências específicas de sepultamento, tais como ossos, urnas funerárias, etc.

naram 17.244 fragmentos e algumas peças.

A seriação dos sítios-cerimoniais (J-21, J-23 e J-24) aponta *trends* aproximadas às estabelecidas por MEGGERS & EVANS (1957: fig. 140).

Nos tipos simples, *Inajá simples* aumenta de 45,0% (J-23) no primeiro nível inferior da seqüência a 78,3% (J-21-C), para depois declinar gradualmente de popularidade até 37,7% (J-21-B) na parte superior; *Camutins simples*, inversamente, aumenta de 15,5% (J-23) para 48,8 (J-21-C).

Dos tipos decorados, *Joanes pintado* é o de mais popularidade, declinando, com pequenas oscilações, de 23,1% (J-23) no primeiro nível inferior a 7,1% (J-21-B), no tôpo da seqüência. Com exceção de *Arari branco exciso* que não se faz presente nos sítios em questão, os demais têm sua popularidade oscilando, por nível, na seguinte freqüência relativa: *Anajá simples inciso* — 1,0 a 2,7%; *Anajás vermelho inciso* — 0,5 a 1,3%; *Anajás branco inciso* — 0,3 a 3,8%; *Anajás vermelho inciso branco retocado* — 1,7% (um só nível); *Anajás inciso duplo-engôbo* — 0,2 (um só nível); *Arari simples exciso* — 1,0 a 1,5%; *Arari vermelho exciso* — 0,1 a 1,0%; *Arari exciso duplo-engôbo* — 0,5% (um só nível); *Pacoval inciso* — 0,2 a 0,8%; *Guajará inciso*

TABELA 4

Freqüência relativa dos tipos Inajá simples e Camutins simples dos sítios cerimoniais e cemitérios da fase Marajoara

TIPOS DE SÍTIOS	INAJÁ SIMPLES		CAMUTINS SIMPLES		Totais
	Quantidade	Percentagem	Quantidade	Percentagem	
Furinho (superfície)	10	37,0	17	63,0	27
J-15 (Mound 17, superfície)	90	39,6	137	60,4	227
J-14 (Mound 1)	66	40,0	99	60,0	165
J-15 (Mound 1, superfície)	60	41,4	83	58,6	143
J-14 (Mound 2, superfície)	12	50,0	12	50,0	24
Gentil (Mound 1, superfície)	10	50,0	10	50,0	20
J-21 (B)	1.251	50,6	1.220	49,4	2.471
Santa Brígida (superfície)	68	55,2	55	44,8	123
J-28 (B)	566	57,4	423	42,6	989
Têso dos China (Mound 1) 0-15cm	29	58,6	19	41,4	48
J-35 (superfície) (Parapará)	73	58,8	51	41,2	124
J-21 (C)	1.180	60,2	783	39,8	1.963
Cuieiras (superfície)	32	65,3	17	34,7	49
Têso dos China (Mound 1) 15-30cm	11	68,7	5	31,3	16
J-37 (superfície) Fortaleza	174	69,3	77	30,7	251
Têso dos China (Mound 2) (superfície)	14	70,0	6	30,0	20
J-23	203	70,7	84	29,3	287
J-24	50	72,5	19	27,5	69
Fortaleza (Farabee) (superfície)	552	74,0	194	26,0	746
Pacoval (Harvard col.) (superfície)	234	75,0	79	25,0	313
Têso dos China (Mound 4) (superfície)	14	82,5	3	17,5	17
Têso do Severino (superfície)	125	85,6	21	14,4	146
Pacoval (Hilbert. col.) (superfície)	264	86,0	43	14,0	307
Caratatéua (superfície)	40	90,9	4	9,1	44
acoval dos Mello (superfície)	65	92,0	6	8,0	71

— 0,9 a 1,3%; *Goiapi raspado* —1,3 a 5,1%; e *Carmelo vermelho* — 2,0% (um só nível).

A seriação dos aterros-habitações igualmente apresenta *Inajá simples* declinando de popularidade de 68,5% (J-22-B) para 45,1% (J-25), enquanto *Camutins simples* cresce de 28,7% (J-22-B) para 53,4% (J-25). Da cerâmica decorada *Joanes pintado* tem sua popularidade aumentando de 2,8% (J-22-B) no

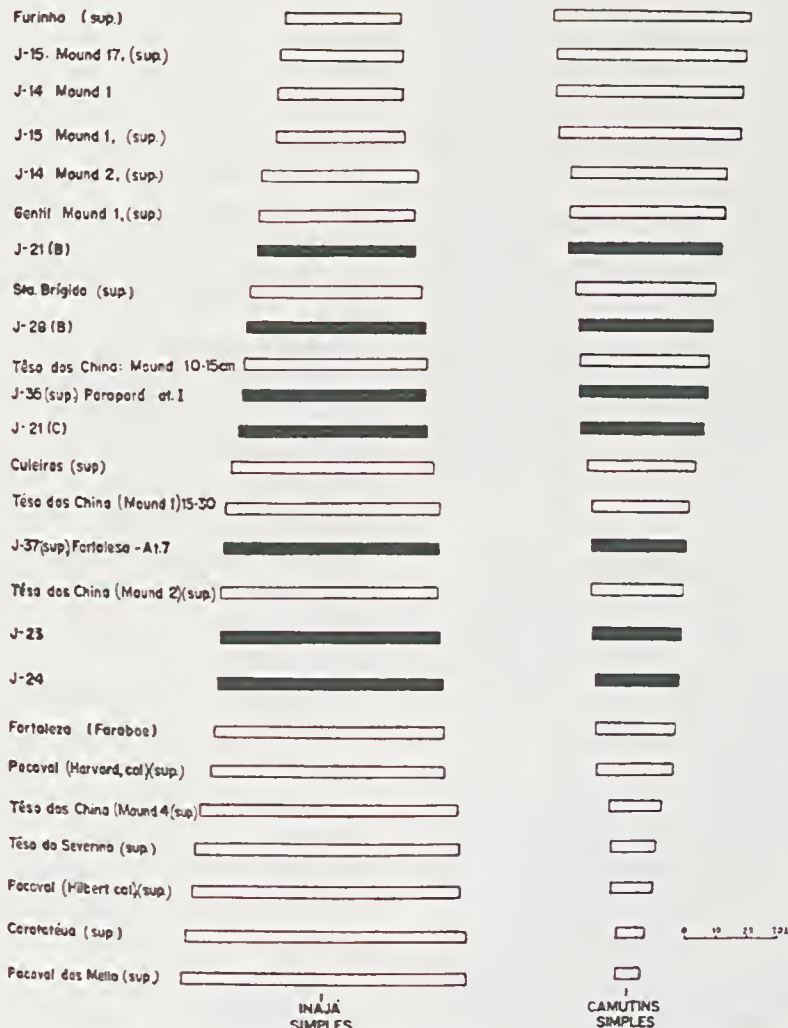



Fig. 10 — *Seriação dos sítios-cerimoniais da Fase Marajoara baseada na freqüência relativa dos tipos* Inajá simples *e* Camutins simples *(cf. Tab. 4).*

primeiro nível inferior, a um máximo de 7,7% (J-22-B) no têrço médio da seqüência, para depois decrescer até 1,5% (J-25).

As interdigitações de nossas seqüências com as registradas por MEGGERS & EVANS (1957: fig. 140) para os sítios-cerimoniais (J-14: atêrro 1; J-15: atêrro 17) e sítios-habitações (J-15: atêrro 14) redundaram no estabelecimento de uma posição seriada mais antiga de nossos sítios.

Outrossim, na seriação por nós organizada de todos os sítios-cerimoniais por freqüência relativa dos tipos *Inajá simples* e *Camutins simples* (fig. 10) resultou numa seqüência seriada em que nossos sítios são mais tardios que os de leste e mais antigos que os de sudoeste do lago Arari.

CONCLUSÕES

Em resumo, já prospeccionamos 16 sítios, além da localização de inúmeros outros para futuras escavações, resultando na coleta de considerável quantidade de fragmentos e algumas peças inteiras. Embora não tenhamos ainda concluído a classificação de todo material, podemos concluir:

1) dos 16 sítios prospeccionados, 10 pertencem à fase Marajoara (7 sítios-cerimoniais e 3 sítios-habitações), 5 à fase Formiga e 1 à fase Ananatuba;

2) a localização de sítios Ananatuba e Formiga no médio Camará e cabeceiras do Goiapi, respectivamente, leva-nos a estender para sudeste do lago Arari as faixas de ocupação dessas duas culturas;

3) a intrusão de cerâmica da fase Mangueiras nos níveis superiores do sítio J-26, confirma contemporaneidade e contato das duas culturas a partir do têrço médio da duração da fase Ananatuba;

4) a presença de cerâmica da fase Marajoara em sítios Formiga, igualmente confirma a coexistência dessas culturas no final desta fase;

5) pela posição seriada de todos os sítios Ananatuba, verifica-se a posição mais tardia do sítio de sudeste em relação aos de noroeste e oeste do lago Arari;

6) pela posição seriada de todos os sítios Formiga, observa-se também que os de sudeste são mais antigos que os de noroeste e oeste do lago Arari;

7) ainda pela posição seriada de todos os sítios-cerimoniais da fase Marajoara constata-se que os sítios de sudeste ocupam o têrço médio da seqüência, indicando sua posição mais tardia em relação aos de leste e mais antiga que os de sudoeste do referido lago.

Finalmente, concluída tôda a classificação de nosso material e conhecidos os resultados das amostras submetidas à análise por C-14,

esperamos contribuir com novas informações para a arqueologia da ilha de Marajó.

Agradecimentos — Apresentamos nossos agradecimentos: a firma Cardoso & Irmãos, por ter franqueado sua propriedade à nossa pesquisa e pelas facilidades de estada e transporte no campo; a José Carlos Cardoso, por haver estabelecido e facilitado o contato com a firma acima referida e, especialmente, por sua valiosa colaboração pessoal nos trabalhos de campo; a Napoleão Figueiredo, companheiro de campo, por sua cooperação no planejamento e fase inicial de execução dêste projeto; a Conceição G. Corrêa, pela assistência nos trabalhos de campo, classificação e análise do material aqui apresentado.

SUMMARY

Archeological investigations by MEGGERS and EVANS in 1948-49 at the mouth of the Amazon resulted in the first sequence of cultural development for the region, which in addition to Marajó includes the islands of Mexiana, Caviana and the Territory of Amapá.

For the northern and north-central portions of Marajó Island, they established by means of stratigraphy and seriation a sequence of 5 phases corresponding to 5 separate cultures that successively arrived and occupied the island prior to the European conquest. They also suggested spacial and temporal dimensions for each phase or culture, within the limitations of the data available at the time.

In the case of the Marajoara Phase, reported sites were encompassed within a circle having its center at lago Arari. However, within this distribution only the western, southwestern and eastern portions were represented by stratigraphically excavated material. Other portions were essentially unknown, such as the southeast, where the single recorded site was visited in 1871. To remedy this situation, a long term program of fieldwork has been initiated with the cooperation of the land owners to locate and test sites between the rios Goiapi and Camará, as well as to collect samples for carbon-14 analysis for use in comparing our results with the seriated sequence and estimated time scale of MEGGERS & EVANS for the Marajoara Phase.

The following fieldwork has been completed so far: 1962, survey and testing of sites J-21 and J-22 (FIGUEIREDO & SIMÕES); 1963, sites J-23 and J-24 (FIGUEIREDO & CARDOSO); 1964, J-25 and two additional stratigraphic cuts at J-21 (CORRÊA, FIGUEIREDO & SIMÕES); 1965, J-26 on the middle rio Camará (CARDOSO); and finally, last October, survey of 12 new mounds (J-27 to J-36) on the headwaters of the rios Goiapi and Camará, an additional stratigraphic cut at J-23 and collection of surface sam-

ples from Fortaleza: mound 7 (SIMÕES).

In summary, 16 new sites have been investigated in addition to the localization of several for future excavation, resulting in the acquisition of a large amount of sherds and a few complete specimens. Although classification of all the material has not been completed, we can make several preliminary statements: a) 10 of the sites belong to the Marajoara Phase (7 cerimonial-sites and 2 habitation-sites), 5 to the Formiga Phase and 1 to the Ananatuba Phase; b) the presence of sites of the Ananatuba and Formiga Phases along the middle Rio Camará and the headwaters of the Goiapi permits extension of the occupation zones of these cultures southeast of Lago Arari; c) the intrusion of Mangueiras Phase pottery in the upper levels of J-26, an Ananatuba Phase site, confirms the contemporaneity of these two phases during the latter third of the Ananatuba Phase sequence; d) the presence of Marajoara Phase pottery in the Formiga Phase sites confirms the coexistence of these two cultures during the latter part of the Formiga Phase; e) the position of Marajoara Phase sites in the earliest part of the Marajoara Phase seriated sequence substantiates the hypothesis that the early sites of the phase are in the region east of Lago Arari.

After classification and seriation of all the material so far collected has been completed, and after results of carbon-14 analysis have been received, it is expected that further new data will be provided for elaboration and interpretation of the archeology of the island of Marajó.

BIBLIOGRAFIA CITADA

EVANS, C. & MEGGERS, B. J., 1950, Preliminary Results of Archaeological Investigations at the Mouth of the Amazon. *Amer. Antiquity,* 16 (1): 1-9.

FIGUEIREDO, N. & SIMÕES, M. F., 1963, Contribuição à Arqueologia da Fase Marajoara. *Rev. Mus. Paulista,* n.s., 14: 455-465.

HILBERT, P. P., 1952, Contribuição à Arqueologia da Ilha de Marajó. Os tesos" marajoaras do alto Camutins e a atual situação da ilha do Pacoval, no Arari. *Instituto de Antropologia e Etnologia do Pará,* Publ. n.º 5, Belém.

MEGGERS, B. J., 1955, Filiações das culturas Arqueológicas na Ilha de Marajó. *An. XXXI Congr. Intern. Americanistas,* pp. 813-824. São Paulo.

MEGGERS, B. J. & EVANS, C., 1957, Archeological investigations at the mouth of the Amazon. *Bur. Amer. Ethnol.,* Bull. 167 Washington.

RUPPÉ, R. J., 1966, The Archaeological Survey: a defense. *Amer. Antiquity,* 31 (3): 313-333.

STEERE, J. B., 1927, The Archaeology of the Amazon. *Univ. Michigan Official Publ.,* 29 (9): 20-26.